

Heide-Linde Bach

„HEILUNG UND HEIL,
HEILUNG UND ERLÖSUNG“

„Eine Untersuchung der theologisch-soteriologischen
Implikationen der Seelenheilkunde nach S. Freud und
C. G. Jung“

Münster

1980



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552206_0011

"Heilung und Heil,
Heilung und Erlösung"

'Eine Untersuchung der theologisch-soteriologischen
Implikationen der Seelenheilkunde nach S. Freud
und C. G. Jung'

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Würde eines
Doktors der Theologie
des Fachbereichs 1 Evangelische Theologie
der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von
Heide-Linde Bach, geb. Schlickum
aus Lünen



Referent: Prof. Dr. Friedemann Merkel

Korreferent: Prof. D. Dr. Hans Helmut Eßer

Tag der mündlichen Prüfung: 2. Februar 1980

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

A	Einleitendes zu Gegenstand, Fragestellung, Ziel und Methode	1
I.	Gegenstand	1
II.	Motivation und Fragestellung	4
III.	Ziele	5
IV.	Methode	6
B	Darstellung und Interpretation der Thematisierung von Krankheit und Heilung der Seele, Heil und Erlösung bei SIGMUND FREUD und C.G. JUNG	7
I.	SIGMUND FREUD	7
1)	Die Thematisierung von Krankheit und Heilung beim frühen FREUD	8
a)	Die vor-analytischen Forschungen des Neurologen S. FREUD	8
b)	Die Krankheit Hysterie und die Entdeckung der Katharsis als Therapie - die sogenannte 'BREUER-Periode'	13
c)	Die Bedeutung WILHELM FLIESS' für die Entwicklung der Psychoanalyse	18
d)	Selbstanalyse und Traumdeutung	22
e)	Die Sexualität als pathogene Macht	26
f)	Resumee zur Deutung seelischen Krankseins und seiner Heilung beim 'frühen FREUD'	30
f.1	Einige anthropologisch-philosophische Vorbemerkungen	
f.2	Ansätze zum Verstehen seelischen Krankseins	
f.3	Heilung seelischen Krankseins beim 'frühen FREUD'	
2)	Pathologie und Therapie der Psyche Die Entwicklung der Psychoanalyse bis 1920	39
a)	Einleitung	39
b)	Orte der Pathogenität	40
b.1	Zerfallenheit mit sich selbst als Folge der Angst vor der Selbstentdeckung - Konsequenzen aus Widerstand und Verdrängung	

b.2 Das gestörte Verhältnis zur Zeit - Konsequenzen aus Fixierung und Regression	
b.3 Eros und Krankheit	
b.4 Das gestörte Verhältnis zur Wirklichkeit - die Dominanz von Wunsch und Phantasie	
c) Ansätze zur Heilung seelischen Krankseins in FREUDs Werk bis 1920	52
c.1 Heilung als Versöhnung mit dem Verdrängten	
c.2 Heilung durch Liebe - die Über- tragung	
c.3 Heilung als Ent-täuschung	
d) Zur Frage einer 'heilen Seele'	66
 3) Die Thematik von Krankheit und Heilung, Heil und Erlösung der Seele in FREUDs Alterswerk	 69
a) Theoretische Grundlagen zu FREUDs Alterswerk	70
a.1 Psyche und Tod	
a.2 FREUDs Neuformulierungen zur Struktur und Dynamik der Psyche	
b) Das universale seelische Kranksein des Menschen nach dem Alterswerk FREUDs	89
b.1 Krankheit und Angst	
b.2 Krankheit und Gesundheit	
b.3 Krankheit und Geschichtlichkeit	
c) Zur Phänomenologie seelischen Krankseins	97
c.1 Psychosen	
c.2 Die Melancholie	
c.3 Die Zwangsneurose	
d) Das Problem der Schuld in seelischen Krankheitsprozessen	104
e) Seelische Krankheit und Religion	108
e.1 Einige grundlegende Vorbemer- kungen	
e.2 Die Analogie zwischen Religion und Krankheit	

e.3	Die Analogie der Religion zur psychotischen Wahnbildung	
e.4	Die Bedeutung der theologischen Kategorie des 'Gesetzes' in seelischem Kranksein	
f)	Die Thematisierung von Heilung und Erlösung in FREUDs Alterswerk	117
f.1	Die Heilung psychischen Krankseins	
f.2	FREUDs Negation einer Erlösung der Seele	
II.	Die Thematisierung von Krankheit und Heilung der Seele, Heil und Erlösung im Werk C.G. JUNGs	128
1)	Die gegenläufige Entwicklung der JUNG'schen Seelenheilkunde zur Psychoanalyse S. FREUDs	131
a)	Die wissenschaftlichen Anfänge JUNGs	131
a.1	Parapsychologie	
a.2	Psychiatrische Forschungen in Burghölzli	
b)	C.G. JUNG und S. FREUD, Elemente einer Begegnung	139
b.1	Gemeinsamkeiten und Differenzen	
b.2	'Wandlungen und Symbole der Libido'	
b.3	JUNGs Kritik an der FREUD'schen Seelenheilkunde	
c)	FREUDs Antwort an JUNG	172
d)	Zusammenfassung und Ausblick	175
2)	Die Thematisierung von Krankheit und Heilung der Seele, Heil und Erlösung in den Schriften C.G. JUNGs bis zu Beginn seines Spätwerks	180
a)	Einführung	180
b)	Zur Deutung seelischen Krankseins bei JUNG	183
c)	Versuch einer Präzisierung der Deutung seelischen Krankseins bei C.G. JUNG	193

	Seite
d) Die Thematisierung von Heilung der Seele, Heil und Erlösung in JUNGs mittlerem Werk	209
d.1 Einleitung	
d.2 JUNGs Kritik an FREUDs thera- peutischem Ansatz	
d.3 Wege der Psychotherapie	
d.4 Die Religionen als psychische Heilsysteme	
d.5 Zusammenfassung und Ausblick	
e) Heilung, Heil und Erlösung durch Individuation, der JUNG'sche 'Heilsweg'	229
e.1 Grundsätzliches	
e.2 Die Thematisierung von Heilung, Heil und Erlösung als Wieder- geburt Transzendente Funktion und Symbolbildung der Psyche	
e.3 Die inhaltliche Explikation der transzendenten Funktion als Individuation - Heilung, Heil und Erlösung durch Bewußtwerdung des Selbst	
e.4 Zusammenfassung	
3) JUNGs Auseinandersetzung mit der christlichen Soteriologie - das Spätwerk	248
a) Der Ausgangspunkt	248
b) JUNGs Übergang zur christlichen Soteriologie	259
c) Das Ich als Stätte des Bösen und der Sünde	263
d) Das Böse in Gott	272
e) Aspekte der Christologie nach C.G.JUNG	286
e.1 Die Inkarnation Gottes in Jesus Christus als erste Stufe der Wandlung Gottes im Menschen	
e.2 Soteriologische Akzente der Christologie nach C.G.JUNG	
e.2.1 Jesus Christus	
e.2.2 Jesus Christus als Exempel	
e.2.3 Die Bedeutung des Kreuzes in JUNGs Christusverständnis	

	Seite
f) Heil und Erlösung des Menschen unter dem Horizont einer erneuerten Pneumatologie	320
g) Zusammenfassung	327
 C Die theologisch-soteriologische Relevanz der Tiefenpsychologie	 333
Versuch einer theologischen Deutung der Seelenheilkunde nach S.FREUD und C.G.JUNG	
I. Einleitende methodische Vorbemerkungen	333
II. Die theologisch-soteriologische Relevanz des FREUD'schen Werkes	339
1) Exemplarische Aufarbeitung der Sekundärliteratur unter besonderer Berücksichtigung der Themafrage	339
2) FREUD und die Unfähigkeit des Menschen zur Selbstheilung Versuch eines soteriologischen Fazits zum mittleren Werk FREUDs	383
3) Versuch einer theologischen Interpretation des FREUD'schen Spätwerks	397
a) Biographische Notizen zu FREUDs Verwurzelung im Judentum	397
b) Analogien des FREUD'schen Krankheits- und Heilungsverständnisses zur alttestamentlichen Tradition	409
b.1 Krankheit und Tod	
b.2 FREUDs Analyse der jüdischen Religionsgeschichte als einer kollektiven Krankheitsgeschichte	
b.3 Das Gesetz in Israels Spätzeit	
b.4 FREUDs Verbindung von Jahwe-Glaube und paulinischer Theologie	
c) PAULUS und FREUD - Ein soteriologischer Vergleich	429
c.1 FREUD und die paulinische Anthropologie	
c.2 Die Bedeutung des Gesetzes für die Verfallenheit des Menschen an sich selbst	
c.3 Das negative anthropologische Fazit FREUDs zur Soteriologie	

- c.4 Erlösung vom Gott des Gesetzes
- c.5 FREUD und die paulinische Christologie
- c.6 Das soteriologische Interpretament des - Christus für Euch -
- c.7 Zusammenfassung

III. Versuch einer theologischen Interpretation und Kritik der JUNG'schen Deutung von Heilung, Heil und Erlösung der Seele	465
1) Zur theologischen Rezeption der JUNG'schen Seelenheilkunde	465
2) Biographische und theologiegeschichtliche Hintergründe der JUNG'schen Deutung von Heilung, Heil und Erlösung	482
a) JUNGs entscheidende Begegnung mit dem protestantischen Glauben in seinem Vaterhaus	482
b) Die Bedeutung der protestantischen Tradition für das Werk C.G.JUNGs	490
c) Die Frage nach den geistigen Quellen des JUNG'schen Heilsweges	509
c.1 Einleitende Vorbemerkungen	
c.2 JUNG und die geistig religiösen Traditionen des Ostens	
c.3 Gnostische Motive in der Seelenheilkunde C.G. JUNGs	
3) Versuch einer theologischen Deutung und Kritik der JUNG'schen Seelenheilkunde auf dem Hintergrund der Theologie MARTIN LUTHERs	527
a) Einleitendes zur Methode	527
b) Die Bedrohung des Menschen durch Krankheit und Sünde bei M. LUTHER und C.G. JUNG	536
b.1 Die Bedeutung von Krankheit und Sünde für die Fähigkeit des Menschen zur Selbsterkenntnis	
b.2 Heilung durch Selbsterkenntnis ?	
b.3 Caro und pneuma in ihrer Bedeutung für Krankheit und Heilung des Menschen - Die Frage nach dem 'Anknüpfungspunkt'.	

c)	Schöpfung und Erlösung	557
d)	Heilung, Heil und Erlösung der Seele nach M. LUTHER und C.G. JUNG	560
	d.1 Die Fähigkeit des Menschen zur Selbstheilung resp. Selbsterlösung	
	d.2 Zur Frage der Übertragbarkeit des JUNG'schen Heilsweges der Individu- ation auf die christliche Soterio- logie	
	d.3 Zur Problematisierung seelischer Heilserfahrungen	
	d.4 Der Glaube	
e)	Die Bedeutung der Christologie für die Soteriologie bei LUTHER und JUNG	589
f)	Heilung und Erlösung unter der Perspektive der Rechtfertigung	595
D	Resumee	600

A. EINLEITENDES ZU GEGENSTAND, FRAGESTELLUNG,
ZIEL UND METHODE

I. Gegenstand

Die Psychologie, insbesondere die Tiefenpsychologie¹, hat im Raum von Theologie und Kirche eine zunehmende Bedeutung erfahren. Dies gilt sowohl hinsichtlich ihrer theoretischen Aneignung als hermeneutisch-kritischem Prinzip der Interpretation der Religion im allgemeinen und des christlichen Glaubens im speziellen, als auch der praktischen Bedeutung, die (tiefen)psychologische Begriffe, Inhalte und Methoden zusehends in der kirchlichen Praxis, vor allem im Bereich der Seelsorge gewonnen haben².

Der Ausgangspunkt der Tiefenpsychologie als eines Versuchs der Neubegründung von Psychotherapie hat auch die theologische Rezeption derselben nachhaltig bestimmt. Die christliche Rede vom Heil und von der Erlösung der "Seele" wurde mit einer säkularen Seelenheilkunde konfrontiert, die in ihrer Thematik und in ihrem Anspruch klassische Domänen der christlichen Soteriologie, speziell in ihrer praktischen Anwendung als christlicher Seelsorge für sich in Anspruch nahm. Als exemplarisch mag hierzu eine Erklärung C.G. JUNGs zitiert werden, der die Verschiebung von der Seelsorge zur Psychotherapie aus der Problematik seiner Patienten zu begründen versucht: "Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, ..., ist nicht ein Einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder

-
- 1) Die Autorin zählt zum Kreis der Tiefenpsychologie alle Vertreter, die den Schlüssel zur Erkenntnis bewußter psychischer Vorgänge im Bereich des Unbewußten sehen.
 - 2) Exemplarisch sei nur die klinische Seelsorgebewegung genannt.

krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu aller Zeit gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat. Hier breitet sich für den Seelsorger ein ungeheures Gebiet aus"; da aber, JUNG zufolge, die Seelsorger auf diesem Gebiet nicht mehr das Vertrauen der seelisch Leidenden genießen, "gelangt die therapeutische Notwendigkeit zu einer Frage und zugleich zu einem Hindernis, das unübersteigbar zu sein scheint. Wie können wir der leidenden Seele zum erlösenden Erlebnis verhelfen?"³

Die Frage nach der therapeutischen Relevanz für den leidenden Menschen wurde so zur Frage nach der Wahrheit der christlichen Soteriologie in ihrer seelsorgerlichen 'Verleiblichung'. In der systematischen innertheologischen Diskussion wurde die Tiefenpsychologie, insbesondere die Psychoanalyse S. FREUDs zum kritischen Instrument einer Infragestellung der traditionellen Anthropologie und Gotteslehre. Die traditionelle Soteriologie wurde hinsichtlich ihrer Gebundenheit an das heilmachende Wort und den rettenden Glauben jenseits der immanenten Selbsterfahrung von der psychotherapeutischen Heilungserfahrung als innerweltlicher Realisation der christlichen Rede vom Heil in Frage gestellt⁴.

3) C.G. JUNG, Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: GW 11, S. 362 u. 359.

4) So beruft sich beispielsweise D. STOLLBERG, der hier als exemplarischer Vertreter der neueren Seelsorgebewegung zitiert werden soll, auf ein Konzept 'empirischer Theologie', "dem es auf Konkretion der Beziehungen zwischen Wort und Wirkung, Heil und Heilung im Hier-und-Jetzt der Kirche - exemplarisch in ihrem seelsorgerlichen Handeln - ankommt". Seelsorge in der Offensive, in: WzM, 27.Jg. 1975, H. 7, S. 273.

Umso verwunderlicher erscheint es, daß bisher seitens der Theologie kaum Versuche unternommen wurden, die theoretische Herausforderung der Tiefenpsychologie als eines mit ihr konkurrierenden Heilssystem anzunehmen⁵. Stattdessen wird in der neueren Forschung weitaus häufiger der umgekehrte Weg beschritten, theoretische Grundlagen der Tiefenpsychologie kritisch auf den christlichen Heilsglauben anzuwenden und praktische Methoden der Therapie in die christliche Seelsorge zu übernehmen. Diese Form der Auseinandersetzung setzt sich aber dem Verdacht aus, a priori der Tiefenpsychologie zuzugestehen, einen adäquaten hermeneutischen Schlüssel zur Wahrheit der christlichen Rettungsbotschaft zu besitzen. Damit würde die Tiefenpsychologie zu einer Art von Fremdprophetie, weil sie sich mit zentralen Inhalten der christlichen Soteriologie deckt⁶.

-
- 5) Soweit der Autorin bekannt, hat sich zunächst überwiegend die 'dialektische Theologie', vor allem E. THURNEYSEN mit dieser dogmatisch-soteriologischen Herausforderung kritisch auseinandergesetzt, vg. dazu im Einzelnen die Seiten
- 6) Beispielsweise werden in diesem Kontext der Glaube an die Erlösung durch Jesus Christus als Unterwerfung und Regression unter die Allmacht des Über-Ichs, Rechtfertigung als Selbstannahme und Versöhnung mit sich selbst interpretiert. Vgl. dazu J. SCHARFENBERG in: Jesus und Freud, hrsg. von H. ZAHNT, 2. Aufl. München 1977, S. 118: "Ich habe den Eindruck, daß die christliche Theologie tatsächlich einen solchen Auftrag der Identifizierung von Elementen, die aus der christlichen Theologie ausgewandert zu sein scheinen, hat. Immerhin haben wir M. Luther als Kronzeugen dafür, ..., daß es so etwas wie Fremdprophetie geben kann."

II. Motivation und Fragestellung

Diese letztgenannten Überlegungen führen zu einer Frage, die in der bisherigen Auseinandersetzung der Theologie mit der Tiefenpsychologie als seltsam unterbelichtet erscheint: Inwieweit decken sich überhaupt theologische und psychotherapeutische Aussagezusammenhänge über das Unheil und das Heil des Menschen als Psyche? Ist die christliche Erlösungsbotschaft als Therapeutikum der Seele adäquat verstanden?

Das primäre Anliegen dieser Untersuchung liegt in einer systematischen Klarstellung der Begriffe und Inhalte von Heilung, Heil und Erlösung in der Tiefenpsychologie. Erst dann kann und muß die Relation der Seelenheilkunde zur Soteriologie als eines fundamental-theologischen Problems geprüft werden. Als 'Gretchenfrage' erscheint der Autorin die Frage des Verhältnisses von Heilung und Heil, Heilung und Erlösung, deren Identität oder Nicht-Identität nicht weniger als die Antwort auf die Frage nach einer natürlichen Soteriologie bedeuten würde¹. - Der theoretische Ansatz dieser Arbeit ist von den Begriffen, Inhalten und Kriterien paulinischer Theologie und der spezifisch reformatorischen Ausprägung der christlichen Soteriologie bei M. LUTHER bestimmt.

1) Hier berührt sich die Autorin mit dem Ansatz G. EBELINGS in seinem Aufsatz 'Lebensangst und Glaubensanfechtung'; er resümiert dort: "Man muß klar sehen, daß mit dem genannten Problem des Verhältnisses von Heilung und Heil, das mir für die rechte Zuordnung von Psychotherapie und Theologie ausschlaggebend zu sein scheint, sozusagen die soteriologische Komponente des Problems natürlicher Theologie in den Blick kommt." ZThK, 70. Jg. 1973, H. 1, S. 100.

III. Ziele

Zusammenfassend ergeben sich folgende vorläufige Ziele der Themastellung:

- 1) Darstellung und Interpretation der Begriffe Krankheit - Heilung, Heil und Erlösung in der Tiefenpsychologie
- 2) Untersuchung eines wirkungsgeschichtlichen Zusammenhangs tiefenpsychologischer Seelenheilung und soteriologischer Inhalte der christlichen Tradition bei PAULUS und LUTHER
- 3) Beantwortung der Frage nach der Identität, bzw. Nicht-Identität tiefenpsychologischer Anschauung eines kranken, bzw. heilen Menschen und der christlichen Rede vom sündigen, resp. heilen, erlösten Menschen.
- 4) Versuch einer Antwort auf das Problem einer natürlichen Soteriologie, wie es sich von der Psychotherapie her stellt.
- 5) Schließlich ein erster Versuch zur fundamental-theologischen Begründung einer Seelsorge, die aus der Auseinandersetzung mit der Psychotherapie hervorgegangen ist.

IV. Methode

Zwei so grundsätzliche und entgegengesetzte tiefenpsychologische Ansätze wie diejenigen S. FREUDs und C.G.JUNGs sollen im folgenden das Basismaterial einer Interpretation tiefenpsychologischer Thematisierung von Krankheit und Heilung, Heil und Erlösung der Seele bilden. Darstellung und Interpretation der genannten Begriffe und Inhalte folgen der Methode einer systemimmanenten Strukturierung der genannten soteriologischen Leitthematik bei S. FREUD und C.G. JUNG. Dieser phänomenologischen Deskription folgt eine Analyse der Wirkungsgeschichte S. FREUDs und C.G. JUNGs in der theologischen Diskussion. Abschließend soll in einer Art von phänomenologischem Vergleich der psychotherapeutischen Anspruch S. FREUDs und C.G. JUNGs mit der christlichen Heilsbotschaft in der Interpretation von PAULUS und LUTHER konfrontiert werden. - S. FREUD und C.G. JUNG werden dabei jeweils getrennt und nacheinander abgehandelt, da an der Gegensätzlichkeit ihrer Anschauungen exemplarisch die Problematik einer natürlichen psychischen Soteriologie in ihren entgegengesetzten Möglichkeiten aufgezeigt werden kann. Jeweils am Schluß dieser Positionen werden Leitfragen der Themaproblematik zu beantworten versucht. -

B. DARSTELLUNG UND INTERPRETATION DER THEMATISIERUNG
VON KRANKHEIT UND HEILUNG DER SEELE, HEIL UND
ERLÖSUNG BEI SIGMUND FREUD UND C.G. JUNG

I. SIGMUND FREUD

Angesichts der theoretischen Entwicklung, die die Psychoanalyse in FREUDs Denken selbst erfahren hat, erscheint es sinnvoll, die Leitbegriffe von Krankheit und Heilung der Seele, Heil und Erlösung chronologisch in ihrer thematischen Entwicklung innerhalb von FREUDs Schriften darzustellen. Die Interpretation wird sich fast ausschließlich auf die Primärquellen, also auf FREUDs Schriften selbst, beziehen. Die, von wenigen Ausnahmen abgesehen, vorläufige Ausblendung von Sekundärliteratur läßt sich insofern legitimieren, als a) FREUD selbst soweit als möglich ohne ein interpretatorisches a priori zur Sprache gebracht werden soll, und b) die spezifische Themaproblematik in der einschlägigen Literatur bisher nicht explizit aufgegriffen worden ist¹.

1) Aus diesem Grunde werden die metapsychologischen Überlegungen zu FREUDs psychoanalytischer Theoriebildung, wie sie beispielsweise von Autoren wie J. HABERMAS, J. LACAN, A. LORENZER und P. RICOEUR entwickelt worden sind, nicht berücksichtigt. Eine Auseinandersetzung mit der vor allem theologisch relevanten Sekundärliteratur zur Psychoanalyse S. FREUDs folgt gesondert zu Beginn der theologischen Deutung des Interpretationsergebnisses von B I in C II 1, S.339 ff.

1) Die Thematisierung von Krankheit und Heilung
beim frühen FREUD

a) Die vor-analytischen Forschungen des
Neurologen S. FREUD

"Ich habe als junger Mensch keine andere Sehnsucht gekannt, als die nach philosophischer Erkenntnis, und ich bin jetzt im Begriffe sie zu erfüllen, indem ich von der Medizin zur Psychologie hinüberlenke. Therapeut bin ich wider Willen geworden."¹

Dieser Briefausschnitt an den Berliner Arzt WILHELM FLIESS resümiert die Entwicklung des Wissenschaftlers FREUD bis zum Ende des letzten Jahrhunderts²:

Von 1876 bis 1882 im Laboratorium von ERNST BRÜCKE mit physiologischen Arbeiten beschäftigt, ist FREUD der Medizin in ihren Elementarforschungen verpflichtet. Medizin ist ihm in ihrem wissenschaftlich-diagnostischen Aspekt interessant, die therapeutische Seite interessiert ihn nur wenig. Von E. BRÜCKE, der als Mitbegründer der sogenannten Helmholtzschen Schule in der Medizin gilt, übernahm FREUD dann auch das wissenschaftstheoretische Fundament für seine eigenen ersten Forschungen³.

1) Brief vom 2.4.1896 an W. FLIESS, in:
S. FREUD, Aus den Anfängen der Psychoanalyse,
Hamburg 1962, S. 142.

2) Vgl. zum folgenden: E. JONES, Das Leben und Werk von Sigmund Freud, Bern 1960, Bd. I, Kap. V
'Ärztliche Laufbahn', S. 82 ff und Kap. X
'Der Neurologe', S. 237 ff.

3) Vgl. E. JONES, Das Leben und Werk von S. Freud,
Bd. I, Kap. IV, 'Der Medizinstudent', S. 57-81.

Einer der von ihm übernommenen maßgebenden Leitsätze dieser 'Schule' war die Überzeugung von der Alleinwirksamkeit physikalisch-chemischer Kräfte im menschlichen Organismus.

1882 beginnt FREUD als Arzt im Wiener allgemeinen Krankenhaus⁴. Er spezialisiert sich in der Fachdisziplin Neurologie, arbeitet aber nach wie vor weniger in therapeutischem Kontakt mit Patienten als in der wissenschaftlichen Erforschung spezieller Felder der Neurologie; er schreibt mehrere Arbeiten über die Anatomie des Rückenmarks, des weiteren untersucht er die Wirkungen des Kokains⁵.

Eine Stipendiatreise an die Pariser Salpêtrière zu dem berühmten Neurologen CHARCOT sollte dann FREUDS Forschungen 1885 eine entscheidende Wendung geben. CHARCOT hatte sich auf die damals rätselhafteste und anrühigste aller Nervenkrankheiten spezialisiert, die Hysterie. "Die Arbeit Charcots gab dem Thema zunächst seine Würde wieder; man gewöhnte sich allmählich das höhnische Lächeln ab, auf das die Kranke damals sicher rechnen konnte; sie mußte nicht mehr eine Simulantin sein, da Charcot mit seiner vollen Autorität für die Echtheit und Objektivität der hysterischen Phänomene eintrat."⁶

-
- 4) Weniger aus Überzeugung als aus praktisch-finanziellen Erwägungen; vgl.: M. ROBERT, Die Revolution der Psychoanalyse, Frankfurt 1967, S. 49 f.
- 5) Ein wissenschaftsgeschichtliches Curiosum ist es, daß nicht FREUD sondern KOLLER die lokalanästhesierende Wirkung des Kokains am Auge weiterverfolgte und mit dieser Publikation berühmt wurde. Vgl. dazu: M. ROBERT, S. 51 f.
- 6) S. FREUD, "Charcot", in: GW I, S. 30.

FREUD wird mit körperlichen Funktionsstörungen konfrontiert (z.B. hysterischen Lähmungen), die ihre Ursache nicht in physikalisch-chemisch faßbaren Ausfallerscheinungen haben, sondern somatisierte Folgen von 'Vorstellungen' sind. Diese Schlußfolgerung zieht CHARCOT aus der klinischen Beobachtung, daß hysterische Phänomene wie Anästhesien und Lähmungen in Hypnose künstlich reproduzierbar sind. FREUDs bisherige Interpretation von Krankheit als physikalisch oder chemisch erklärbares Funktionsausfall erfährt eine erste Infragestellung⁷.

Die 'CHARCOT'sche Art' Nosographie zu treiben⁸, nimmt er als methodische Anregung mit in seine nervenärztliche Praxis, die er 1886 in Wien eröffnet. Die Kranken, die (meist spärlich) zu ihm kamen, waren die sogenannten 'Nervösen', an mannigfaltigsten körperlichen Symptomen Leidende, bei denen kein organischer Krankheitsbefund nachgewiesen werden konnte.

FREUD wurde mit kranken Menschen konfrontiert, deren Heilung er nicht studiert hatte. Er schreibt rückblickend: "Wenn man von der Behandlung Nervenkranker leben wollte, mußte man offenbar ihnen etwas leisten können. Mein therapeutisches Arsenal umfaßte nur zwei Waffen, die Elektrotherapie und die

7) CHARCOT selbst blieb des ungeachtet zeitlebens der pathologischen Anatomie verhaftet und hatte wenig Interesse an einer 'Psychologie der Neurose'. Vgl.: S. FREUD, 'Selbstdarstellung', in GW XIV, S. 38.

8) Vgl. dazu: S. FREUD, CHARCOT, in : GW I, S. 23 f. FREUD bemerkt in diesem Zusammenhang zu CHARCOTs' Methode: "Erpflegte sich die Dinge, die er nicht kannte, immer von neuem anzusehen, Tag für Tag den Eindruck zu verstärken, bis ihm dann plötzlich das Verständnis derselben aufging." A.a.O., S. 22.

Hypnose, denn die Versendung in die Wasserheilanstalt nach einmaliger Konsultation war keine zureichende Erwerbsquelle⁹."

Um seine hypnotischen Fähigkeiten zu verbessern, reist FREUD im Sommer 1889 nach Nancy zu BERNHEIM und empfängt dort "... die stärksten Eindrücke von der Möglichkeit mächtiger seelischer Vorgänge, die doch dem Bewußtsein des Menschen verhüllt bleiben¹⁰."

Die in Hypnose durchgeführte Suggestionstherapie läßt ihn jedoch letztlich unbefriedigt, da die therapeutischen Erfolge Variablen unterworfen sind, die er nicht durchschauen kann.

Einen Eindruck von FREUDs ärztlichem Wirken um diese Zeit vermittelt uns eine kleine Arbeit aus dem Jahre 1890, "Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)¹¹": FREUD beschreibt das Verhältnis von Leib und Seele im Krankheitsgeschehen, wobei die ihm vermittelte Schulmedizin einseitig nur die somatische Kausalität von Krankheit gelten ließ. Eine Gruppe von Kranken mit nicht auffindbarem organisch bedingten Krankheitsbild brachte jedoch den Einfluß seelischer Faktoren in das Blickfeld: "Es trat die Aufgabe an die Ärzte heran, die Natur und Herkunft der Krankheitsäußerungen bei diesen Nervösen oder Neurotikern zu untersuchen. Dabei wurde dann die Entdeckung gemacht, daß wenigstens bei einem Teil dieser Kranken die Zeichen des Leidens von nichts anderem herrühren als von einem veränderten Einfluß ihres Seelenlebens auf ihren Körper, daß also die nächste Ursache der Störung im Seelischen zu suchen ist¹²." Ein Beispiel seelischer Kausalität körperlicher Phänomene sind die Affekte¹³. Sie signalisieren eine psychische

9) So FREUD rückblickend in seiner 'Selbstdarstellung', in: GW XIV, S. 39/40.

10) A.a.O. S. 41.

11) GW V, S. 287-315

12) S. FREUD, Psychische Behandlung, in GW V, S. 293.

13) In diesem Zusammenhang fällt erstmals der für FREUD charakteristische Satz: "Erst wenn man das Krankhafte studiert, lernt man das Normale verstehen." A.a.O. S. 293.

Erregung, die sich unmittelbar in physiologische Prozesse umsetzt. In diesem Kontext wäre die hysterische Lähmung als eine Konversion einer psychischen Erregung ins Körpergeschehen zu verstehen. Die Kraft positiver Affekte erweist sich FREUD zufolge bei den sogenannten 'Wunderheilungen', in denen gläubige Erwartung eine 'seelische' Heilung von Krankheiten bewirken kann.

Die Aufgabe einer Seelenbehandlung bestünde demnach in dem Versuch, die therapeutisch günstigsten Zustände und Bedingungen hervorzurufen, um dann heilend einzuwirken. Hier könnte sich die therapeutische Relevanz der Hypnose als einer ärztlichen Beeinflussung mittels Suggestion erweisen: "Der Arzt versetzt den Kranken in den Zustand der Hypnose, erteilt ihm die nach den jeweiligen Umständen abgeänderte Suggestion, daß er nicht krank ist, daß er nach dem Erwachen von seinen Leidenzeichen nichts verspüren wird, weckt ihn dann auf und darf sich der Erwartung hingeben, daß die Suggestion ihre Schuldigkeit gegen die Krankheit getan hat."¹⁴

Was hier als Wiederkehr der Magie in die Therapie anmutet, war faktisch die Heilmethode, die FREUD um 1890 zur Behandlung 'Nervöser' zur Verfügung stand. Die Zweifel an dieser Methode, besonders was ihre Ausblendung aller ätiologischen Faktoren des nervösen Krankseins anbelangt, weisen FREUDS weiteren Forschungen den Weg.

14) S. FREUD, Psychische Behandlung, in: GW V, S. 309/310.

b) Die Krankheit Hysterie und die Entdeckung
der Katharsis als Therapie. Die sogenannte
BREUER Periode

Es war der Wiener Arzt JOSEF BREUER, der FREUDs
Arbeiten den entscheidenden Anstoß gab¹⁵. BREUER
hatte ab 1882 eine Patientin mit hysterischen
Symptomen behandelt, die als die berühmte ANNA O.
in die Geschichte der Psychoanalyse eingehen sollte¹⁶.

Er entdeckte, daß das Aussprechen von quälenden
Erlebnissen der Patientin eine große Hilfe be-
deutete. Symptome der Krankheit verschwanden quasi
zufällig im Akt des Aussprechens damit verbundener
Erlebnis-inhalte. BREUER machte aus diesem Zufall
eine Methode, indem er die Patientin zu jedem
Symptom die quälenden Affekte und Erinnerungen
reproduzieren ließ. Diese, fortan 'Katharsis'
genannte Methode, griff FREUD 1890 zur Behandlung
seiner hysterischen Kranken auf. Er versetzte seine
Patienten zwar weiter in Hypnose, enthielt sich
aber jeglicher Suggestion und befragte stattdessen
die Patienten nach Erinnerungen im Zusammenhang
mit dem Auftreten der Symptome, besonders nach
ihren affektiven Verknüpfungen. Ende des Jahres 1892
publizierten BREUER und FREUD eine gemeinsame
vorläufige Mitteilung "Über den psychischen Mecha-
nismus hysterischer Phänomene".¹⁷

15) Die Bedeutung der Zusammenarbeit mit J. BREUER
für die ärztliche Entwicklung S. FREUDs be-
schreibt P. ROAZEN in: Sigmund Freud und sein
Kreis, Bergisch Gladbach 1976, Kap. 3.2,
'Mentor der Anfangszeit: Josef Breuer', S. 89-96.

16) Vgl. S. FREUD/J. BREUER, Studien über Hysterie,
Hamburg 1970, Kap. II, 'Krankengeschichten,
Frl. Anna O.'...(BREUER) S. 20-40.

17) Ibid., Studien über Hysterie, S. 7-19.

Danach stehen die hysterischen Krankheitssymptome in einem stringenten Zusammenhang mit dem veranlassenden Trauma, als letzteres kann jedes affektiv unbewältigte Erlebnis wirken. Der Hysterische leidet an traumatischen, unbewußt gewordenen Reminiszenzen. BREUER macht für die Genese derartiger Erinnerungslücken die Existenz hypnoider Bewußtseinszustände verantwortlich. Die psychischen Bildungen dieser hypnoiden Zustände ragen als hysterische Phänomene ins bewußte Leben hinein. Die kathartische Methode wirkt heilend, denn "sie hebt die Wirksamkeit der ursprünglich nicht abreagierten Vorstellung dadurch auf, daß sie dem eingeklemmten Affekte derselben den Ablauf durch die Rede gestattet, und bringt sie zur assoziativen Korrektur, indem sie dieselbe ins normale Bewußtsein zieht (in leichter Hypnose)...".¹⁸

Eine erste Einsicht in den Mechanismus hysterischer Symptombildung scheint gelungen, ein Verstehen der Krankheit Hysterie als Gesamtphänomen steht indes noch aus, mit diesem Resumé beenden FREUD und BREUER ihre vorläufige Mitteilung¹⁹.

1895 veröffentlichen beide Autoren die 'Studien über Hysterie', eine Sammlung von Krankengeschichten und theoretischen Beiträgen.

Die Arbeitsgemeinschaft brach bald darauf auseinander. Theoretische Differenzen, sowie ein Unbehagen BREUERS angesichts für die damalige Zeit anstößiger Erfahrungen mit der kathartischen Methode, ließen eine weitere gemeinsame Forschung nicht zu²⁰.

18) Ibid., Studien über Hysterie, S. 18.

19) "Sie (die Theorie der 'frühen Mitteilung') will nicht die Natur der Hysterie ergründen, sondern bloß die Entstehung ihrer Symptome beleuchten." So FREUD in seiner 'Selbstdarstellung' in: GW XIV, S. 46.

20) Zu den persönlichen Skrupeln J. BREUERS vgl. E. JONES, Das Leben und Werk von S. Freud, Bd. I, Kap. 12, S. 267-69 und 301-302.

Die theoretischen Differenzen ergaben sich aus der BREUER'schen These eines hypnoiden Seelenzustandes als Grundbedingung für die Entstehung pathogener seelischer Affektverarbeitung.

FREUD bemerkt dazu rückblickend 1925: "Damit war eine neue Frage, die nach der Herkunft solcher Hypnoide aufgeworfen. Ich hingegen vermutete eher ein Kräftespiel, die Wirkung von Absichten und Tendenzen, wie sie im normalen Leben zu beobachten sind. So stand 'Hypnoidhysterie' gegen 'Abwehrneurose'".²¹

Im Verlauf der weiteren Anwendung der kathartischen Methode in der Arbeit mit Patienten macht FREUD seine ersten wesentlichen Entdeckungen: er findet die Sexualität als den pathogenen Konfliktbereich seiner Kranken, die aus dem Bewußtsein abgewehrt und verdrängt, eine krankmachende Wirkung entfaltet. Das Phänomen des Widerstandes wird zum zentralen Problem der Therapie, genauer die den Widerstand affektiv tragende Angst vor der Aufdeckung erotischer Wünsche, die verdrängt, weil mit dem Selbst-Bewußtsein unvereinbar erscheinen.

21) S. FREUD, Selbstdarstellung, in GW XIV, S.47/48.

Die Entdeckung des Kräftespiels von sexueller Wunscherregung und des Widerstandes gegen dieselbe, bedeutet eine erste Einsicht in die Dynamik nervösen Krankheitsgeschehens. Sie wird ergänzt durch den Nachweis eines inneren Zusammenhangs von Lebensgeschichte und Krankheit, einer unbewältigten Konfliktlösung und des Auftretens von psychisch-somatischen Symptomen²². Die therapeutische Methode erfährt aufgrund dieser Erkenntnisse eine weitere Veränderung: die Hypnose wird aufgegeben und durch bewußtes Konzentrieren ersetzt. Wenig später überläßt FREUD seine Kranken im therapeutischen Gespräch ganz ihrer eigenen Entwicklung des 'Sich Aussprechens': die Technik der freien Assoziation ist geboren²³.

22) FREUD schreibt dazu in der Epikrise zur Krankengeschichte von Elisabeth v.R.: "... es berührt mich selbst noch eigentümlich, daß die Krankengeschichten, die ich schreibe, wie Novellen zu lesen sind, und daß sie sozusagen des ernststen Gepräges der Wissenschaftlichkeit entbehren". - "Solche Krankengeschichten wollen beurteilt werden wie psychiatrische, haben aber vor letzteren eines voraus, nämlich die innige Beziehung zwischen Leidensgeschichte und Krankheitssymptomen...". Krankengeschichte v. Fräulein Elisabeth v.R...., in: GW I, S. 227.

23) Vgl. zu diesem Komplex: E.JONES, Das Leben und Werk von S. Freud, Bd. I, S. 287-291.

Die Ergebnisse der "Studien über Hysterie" abschließend, sei die damalige Formulierung des Heilungszieles für psychisch Erkrankte genannt: FREUD schreibt: "Ich habe wiederholt von meinen Kranken, wenn ich ihnen Hilfe oder Erleichterung durch eine kathartische Kur versprach, den Einwand hören müssen: "Sie sagen ja selbst, daß mein Leiden wahrscheinlich mit meinen Verhältnissen und Schicksalen zusammenhängt: daran können Sie ja nichts ändern; auf welche Weise wollen Sie mir denn helfen?" Darauf habe ich antworten können: "Ich zweifle ja nicht, daß es dem Schicksale leichter fallen müßte als mir, Ihr Leiden zu beheben; aber Sie werden sich überzeugen, daß viel damit gewonnen ist, wenn es uns gelingt, Ihr hysterisches Elend in gemeines Unglück zu verwandeln. Gegen das letztere werden Sie sich mit einem wiedergenesenen Seelenleben besser zur Wehre setzen können."²⁴

Diese erste Formulierung FREUDs zum Heilungsziel der Psychoanalyse läßt die subjektive Einstellung zur Krankheits- und Leidenserfahrung zum psychotherapeutisch Veränderbaren werden. Damit ereignet sich bereits beim frühen FREUD, was die spätere psycho-somatische Forschung die Einführung des Subjekts in die Medizin nannte²⁵.

24) S. FREUD, Zur Psychotherapie der Hysterie, in: GW I, S. 311/312.

25) Vgl. dazu: V. von WEIZSÄCKER, Der Gestaltkreis, Baden-Baden 1973, Suhrkamp Taschenbuch, isbs. die S. 247-278.

c) Die Bedeutung WILHELM FLIESS' für die
Entwicklung der Psychoanalyse

Die Weiterentwicklung der FREUD'schen Deutung seelischen Krankseins läßt sich in seiner Korrespondenz mit dem Berliner Arzt W. FLIESS aus den Jahren 1887-1902 verfolgen²⁶.

Es ist die Sexualität als krankmachendes Moment, die immer mehr in den Vordergrund rückt²⁷. Zwei Formkreise psychischer Krankheiten werden unterschieden, die Aktualneurosen (Neurasthenie und Angstneurose) sowie die Psychoneurosen (Hysterie, Zwangsneurose, Paranoia). Bei ersteren vertritt FREUD eine toxische Kausalwirkung sexueller Spannungen. Theoretische Grundlage sind die HELMHOLTZ-BRÜCK'schen Gedanken, physiologische Veränderungen und physikalisch Meßbares (sexuelle Triebspannung und Triebabfuhr) zur Basis psychologischer Erörterungen zu machen²⁸.

26) S. FREUD, Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902, Briefe an W. FLIESS, Hamburg 1962.

W. FLIESS, (1858-1928) praktizierte in Berlin als Nasen- und Halsspezialist. Er war das, was man eine faszinierende Persönlichkeit nennt. FREUD lernte ihn 1887 in Wien kennen. FLIESS' Forschungen und Spekulationen zur Bedeutung der Periodizität im menschlichen Leben, vor allem im Bereich der Sexualität, sprachen FREUDs damalige Forschungen über die Rolle der Sexualität in Formkreisen seelischen Krankseins direkt an. Zum Ganzen vgl.: E. JONES, Das Leben und Werk von S. Freud, Bd. I, Kap. XIII, 'Die Fließ-Periode', S. 337-373.

27) 1895 hat FREUD erstmals seine These über die genuine Bedeutung der Sexualität in der Ätiologie einer Form seelischen Krankseins veröffentlicht und zwar in seiner Abhandlung "Über die Berechtigung von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomkomplex als 'Angst-Neurose' abzutrennen", in GW I, S. 315-342.

Nach E. JONES, Das Leben und Werk von S. Freud, Bd. I, S. 294 f, hat FREUD schon einige Jahre vor dieser Publikation die entscheidende Bedeutung der Sexualität als des seelischen Krankheitsfaktors vermutet. 1898 publiziert FREUD in seiner

Schrift "Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen", in: GW I, S. 491-516, seine nunmehr allgemeine Erklärung zur Ätiologie seelischen Krankseins: "Durch eingehende Untersuchungen bin ich in den letzten Jahren zur Erkenntnis gelangt, daß Momente aus dem Sexualleben die nächsten und praktisch bedeutsamsten Ursachen eines jeden Falles von neurotischer Erkrankung darstellen." A.a.O. S. 491.

- 28) Ein typisches Beispiel hierfür ist das Manuskript G über Melancholie, in: Aus den Anfängen der Psychoanalyse, S. 92-97. "Die Melancholie bestünde aus der Trauer um den Verlust der Libido." A.a.O. S.92.

Die direkte toxische Kausaltheorie wird hinsichtlich der Psychoneurosen relativiert. Sexualität ist auch hier der eigentliche pathogene Faktor, aber weniger als dysfunktionales physiologisches Element, denn als Konfliktfeld der Person. So werden die Psychoneurosen als pathologische Modi der Abwehr unerträglicher Vorstellungen aus dem Bewußtseinsfeld erklärt, FREUD nennt sie Abwehrneurosen: "Es sind pathologische Abirrungen normaler psychischer Affektzustände: des Konfliktes (Hysterie), des Vorwurfs (Zwangsneurose), der Kränkung (Paranoia), der Trauer (halluzinatorische akute Amentia). Sie unterscheiden sich von diesen Affekten, indem sie zu keiner Erledigung führen, sondern zur dauernden Schädigung des Ichs."²⁹

Der Affektzustand resultiert aus einem realen sexuellen Erlebnis in der Kindheit (die sogenannte Verführungsthese), das dem Vergessen anheimfiel und dann in einer gegenwärtigen Situation affektiv wiederbelebt wurde. Als pathogene Bedingungen sind damit Sexualität und Infantilismus genannt.

Ein unverarbeitetes affektives Erlebnis macht krank, das psychosomatische Symptom ist ein Kompromiß eines affektiv besetzten Wunsches und der Abwehr desselben mittels des verdrängenden Ichs. Entscheidend ist die Verteilung der miteinander ringenden Kräfte, die Quantität der sexuellen Spannung, die das Ich trifft, sowie die Kraft und Stabilität des Ichs selbst. FREUD schreibt: "Die Symptome sind fast sämtlich Kompromißbildungen. Es ist ein fundamentaler Unterschied zwischen ungehemmten und denkgehemmten psychischen Vorgängen zu konstatieren". "Überall sind quantitative Bedingungen zu erfüllen, da sonst die Abwehr des denkgehemmten Vorgangs die Symptombildung verhindert."³⁰

29) Aus den Anfängen der Psychoanalyse, Manuskript K, S. 129.

30) Aus den Anfängen der Psychoanalyse, S. 146.
Die ungehemmten psychischen Vorgänge sind eine Umschreibung für das Unbewußte, die denkgehemmten Vorgänge sind als die bewußten Ichleistungen zu verstehen.

1897 scheinen dann alle bisherigen Theorien in Frage gestellt zu werden, denn die Realität der als krankmachend angesehenen affektiv besetzten Kindheits-erlebnisse entpuppt sich als Phantasiewelt der Kranken. FREUD schreibt darüber an FLIESS: "Nun weiß ich überhaupt nicht, woran ich bin, denn das theoretische Verständnis der Verdrängung und ihres Kräftespiels ist mir nicht gelungen."³¹

Die bislang angewandte Methode der Heilung durch Erinnerung in Form der Rekapitulation der abgewehrten affektiv besetzten Erlebnisse mittels der freien Assoziationen erscheint als ein Irrweg. Der Widerstand gegen verschüttete Erinnerungen erweist sich stärker als ursprünglich angenommen, verzerrt er doch in der therapeutisch wirksam sein sollenden Erinnerung die Grenze von "Dichtung und Wahrheit". Die vermeintlich heilende Erinnerung ist bereits so entstellt, daß sie in die pathogene Spannung von Wunsch und Widerstand, und somit in die Krankheit hineingehört. So resümiert FREUD schon pessimistisch verhaltener in einem Brief an FLIESS: "Wenn man so sieht, daß das Unbewußte niemals den Widerstand des Bewußten überwindet, so sinkt auch die Erwartung, daß es in der Kur umgekehrt gehen müßte bis zur völligen Bändigung des Unbewußten durch das Bewußte."³².

31) Aus den Anfängen der Psychoanalyse, S. 187.

32) A.a.O., S. 187.

d) Selbstanalyse und Traumdeutung

Das Jahr 1897 markiert einen weiteren Einschnitt der Psychoanalyse. FREUD beginnt mit seiner Selbstanalyse, deren Ergebnisse die weitere Theoriebildung entscheidend mitbestimmen werden. Mit dieser Einführung des Subjekts in die Theorie und Therapie seelischen Krankseins hat FREUD endgültig den Boden der sogenannten exakten Naturwissenschaften verlassen. FREUDs empirischer Ansatz erweitert die Fremdbeobachtung um die Selbstbeobachtung, die Erfahrung der Konflikthaftigkeit der eigenen Person wird mit seelischen Krankheitsformen in Beziehung gesetzt. Die reflexive Einholung der eigenen Lebensgeschichte läßt FREUD die entscheidenden Entdeckungen zum Verständnis seiner Kranken machen.

Als Knotenpunkt der Lebensgeschichte seiner Kranken und der eigenen identifiziert FREUD eine spezifische Eltern-Kind Konstellation in der frühen Kindheit, den berühmten für FREUDs Theorie zentral werdenden Ödipus-Konflikt: "Ich habe die Verliebtheit in die Mutter und die Eifersucht gegen den Vater auch bei mir gefunden und halte sie jetzt für ein allgemeines Ereignis früher Kindheit, ...

Wenn das so ist, so versteht man die packende Macht des Königs Ödipus trotz aller Einwendungen, die der Verstand gegen die Fatumsvoraussetzung erhebt, und versteht, warum das spätere Schicksalsdrama so elend scheitern mußte." - "Jeder der Hörer war einmal im Keime und in der Phantasie ein solcher Ödipus und vor der hier in die Realität gezogenen Traumerfüllung schaudert jeder zurück mit dem ganzen Betrag der Verdrängung, der seinen infantilen Zustand von

seinem heutigen trennt. "33

Aus diesem Zusammenhang beginnt FREUD die Bedeutung der traumatischen sexuellen Kindheitserlebnisse als Phantasiebildungen zu verstehen: "Alle Neurotiker bilden den sogenannten Familienroman, der einerseits dem Größenbedürfnis dient, andererseits der Abwehr des Inzestes."34

Die Deutung von Träumen wird fortan die via regia zu den unbewußten, weil verdrängten Wünschen und Ängsten der Kranken. Der Traum wird zum Schlüssel des Verständnisses psychischer Krankheiten, wie umgekehrt diese die Bedeutung der Träume enthüllen. So erklärt FREUD, "... daß das Traumschema einer allgemeinsten Anwendung fähig ist, daß im Traum wirklich der Schlüssel mit zur Hysterie liegt."35

Der Traum³⁶ ist nach FREUD eine Resultante des Zusammenfallens von unbewußten und bewußten Elementen.

-
- 33) S. FREUD, Brief vom 15.10.1897, in: Aus den Anfängen der Psychoanalyse, S. 193.
Zum Gesamtkomplex der Ödipus-Tragödie in der Psychoanalyse, vgl. D. van der STERREN, Ödipus, München 1974.
Eine gute Einführung in die neuere Diskussion bietet: R.C. CALOGERAS, T.E. ALSTON, F.X. SCHUPPER, Der Ödipuskomplex in der heutigen psychoanalytischen Theorie, in: Psyche, 30. Jg. 1976, H. 3, S. 201-216.
- 34) S. FREUD, Brief an W. FLIESS vom 20.6.1898, in: Aus den Anfängen der Psychoanalyse, S. 220.
- 35) S. FREUD, Brief an W. FLIESS vom 3.1.1899, in: Aus den Anfängen der Psychoanalyse, S. 233.
- 36) Zur psychoanalytischen Traumauffassung vgl.: C. BRENNER, Grundzüge der Psychoanalyse, Frankfurt 1967, Kap. 7, 'Die Träume', S. 175-199, sowie das allgemeiner gehaltene "Traum-Seminar" von E. WIESENHÜTTER, München 1975, Kindler Taschenbuch.

Das bewußt vom Traum Erinnernte ist der manifeste Trauminhalt, letzterer ist eine psychische Verarbeitung des latenten Trauminhaltes. Der latente Trauminhalt ist nur indirekt erschließbar, er ist durch die Traumzensur, dem sogenannten Mechanismus der Verdichtung, Verschiebung und Symbolbildung entstellt. Die Aufschlüsselung der erinnerten Traumelemente entspricht der Enträtselung der neurotischen Symptome aus der Lebensgeschichte der Kranken. So entdeckt FREUD am Traum die Dynamik des Widerstandes in seiner Gestaltung psychischer Bewußtseinsbildungen. Im Schlaf ist die endopsychische Zensur, die der verdrängenden Kraft im Bewußtsein entspricht, herabgesetzt, was die Traumbildung ermöglicht. Der Traum zeigt das psychische Gesetz des Zusammenwirkens einer Verdrängungsinstanz (Widerstand) mit einem unbewußten Wunschpotential, das nach FREUD aus der Kindheit stammt³⁷. So ist mit der Traumdeutung ein Schlüssel zum Verständnis seelischen Krankseins gewonnen, der aus Einsichten in die Gesetzmäßigkeit psychischer Bildungen Krankheitsphänomene rekonstruierbar macht. "Der Traum wird so zum Normalbild aller psychopathologischen Bildungen. Wer den Traum versteht, kann auch den psychischen Mechanismus der Neurosen und Psychosen durchschauen."³⁸.

37) Der entschlüsselte Traum enthüllt das Primat des Lustprinzips im Unbewußten, Wünsche, die sich auf Personen, Stationen und Gefühlseindrücke der Kindheit beziehen. "Das Träumen", so FREUD, "ist ein Stück des überwundenen Kinderseelenlebens." Die Traumdeutung, GW II/III, S. 573.

38) Ibid. Das Interesse an der Psychoanalyse, in: GW VIII, S. 398.

So läßt sich folgendes Ergebnis der Traumdeutung für das Verstehen seelischen Krankseins festhalten: Traumbildung und neurotische Symptombildung sind in ihrer Genese identisch. Traum und Symptom sind Reaktionsbildungen gegen affektiv besetzte Erlebnisse der Vergangenheit, die aufgrund ihrer Inkompatibilität mit dem Selbst-Bewußtsein des Ichs verdrängt wurden, aber dennoch aufgrund ihrer affektiven Stärke in entstellter Form das bewußte Ich obsedieren. Die Bedeutung der Sexualität, deren Schlüsselstellung für die Entwicklung seelischer Störungen FREUD schon früh erkannt hatte, erfährt in der Analyse der archaischen Traumwünsche ihre Bestätigung und genauere Erklärung. Somit sind die "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" von 1905 der letzte Baustein zum Verständnis der Theorie seelischen Krankseins beim frühen FREUD.

e) Die Sexualität als pathogene Macht

Stand in den "Studien zur Hysterie" die Sexualität als toxisches Element und abgewehrter Affekt im Mittelpunkt, wendet sich FREUD in den 'Abhandlungen zur Sexualtheorie' ihrer Bedeutung für die sogenannten Perversionen sowie ihrer Entwicklung beim Kinde zu. -

Sexualität wird fortan als Geschlechtstrieb, als Libido definiert³⁹. Ein Trieb richtet sich, so FREUD, auf ein Ziel und ein Objekt, Ziel- und Objektverschiebungen machen das Wesen der Perversionen aus. Revolutionierend und zugleich Anstoß erregend wirkte nun die Methode FREUDS, das Wesen der Perversionen aus den sexuellen Entwicklungsstadien des Kindes zu erklären⁴⁰.

Knapp skizziert, bildet die sogenannte autoerotische oder orale Phase des Kleinkindes den entwicklungs-mäßigen Ausgangspunkt. Lust- und Sättigungserleben sind im Saugen an der Mutterbrust ineinander verschränkt. Dieses Stadium wird abgelöst von der anal-sadistischen Phase, wobei im Zuge der Reinlichkeitserziehung die Tätigkeit des Anus in den Mittelpunkt rückt. Das Behalten-Können und Sich-Trennen-Können, der Gegensatz aktiv-passiv kristallisieren sich heraus. Diese Phase ist der Ursprungsort masochistischer und sadistischer Fehlentwicklungen. Die letzte Phase im Alter von vier bis fünf Jahren ist die sogenannte phallische, die unter der Dominanz des Ödipuskomplexes steht. Sie wird abgelöst von der Latenzzeit bis zur Pubertät, wo der Trieb seine Ganzheitsgestalt erreicht haben soll.

39) Vgl.: S. FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: GW V, S. 33.

40) S. FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: GW V, S. 73-107.

Dieser zwei-zeitige Ansatz der Sexualentwicklung schafft nach FREUD die Bedingungen zur Entwicklung von Hemmungen, Abwehrbildungen und Regressionen⁴¹. Entscheidend für FREUDs Verstehen seelischen Krankseins ist fortan der Gedanke, daß das Schicksal der Triebentwicklung das Schicksal des seelisch Kranken bestimmt: "Der Sexualtrieb des Psychoneurotikers läßt alle die Abirrungen erkennen, die wir als Variationen des Normalen und als Äußerungen des krankhaften Sexuallebens studiert haben." - "... die Neurose ist sozusagen das Negativ der Perversion."⁴²

FREUD geht von einer Ganzheitsgestalt der Libido, der sogenannten genitalen Reife aus. Diese hat eine komplizierte Entwicklung durchgemacht, was ihre Störungsanfälligkeit bedingt: "Jeder Schritt auf diesem langen Entwicklungswege kann zur Fixierungsstelle, jede Fuge dieser verwickelten Zusammensetzung zum Anlaß der Dissoziation des Geschlechtstriebes werden, ..."⁴³

41) Zu FREUDs Sexualtheorie vgl. auch: E.BLUM, Die FREUD'sche Psychoanalyse, Kap. I, Die Psychoanalyse als Triebpsychologie, in: Handbuch der Klinischen Psychologie, Bd. II: Die Psychotherapie in der Gegenwart, hrsg. v. E. STERN, Zürich 1958, S. 17-32.

42) S. FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: GW V, S. 65.

43) A.a.O., S. 137.

Der Entwicklungsgeschichte der Libido korrespondiert die Zerfallsgeschichte der Ganzheitsgestalt der Libido in der Neurose. Dieser neue Ansatz zum ätiologischen Verstehen seelischen Krankseins aus der Sexualentwicklung wird nun mit der früheren Abwehrtheorie verknüpft: Die "Studien zur Hysterie" hatten die große Bedeutung der Abwehr, die inhaltlich durch Scham-, Ekel- und Moralvorstellungen besetzt ist, erwiesen. Diese Abwehrschranken sind es nach FREUD, die einen linearen Ablauf der Triebentwicklung hemmen und damit eine seelische Erkrankung prädisponieren. Am Beispiel der Hysterie erweist sich nach FREUD, wie die Wahrnehmung eines sexuellen Wunsches zum Erkrankungsanlaß werden kann: "Zwischen dem Drängen des Triebes und dem Widerstreben der Sexualablehnung stellt sich dann der Ausweg der Krankheit her, der den Konflikt nicht löst, sondern ihm durch Verwandlung der libidinösen Strebungen in Symptome zu entgehen sucht."⁴⁴

Krankheit und Gesundheit sind demnach Grenzwerte einer Triebentwicklung, die alle Menschen durchlaufen. Die Gefährdungen dieser Entwicklung liegen einmal im zwei-zeitigen Ansatz der Sexualentwicklung, sodann in den Abwehrbildungen und Regressionen, die eine lineare Entfaltung verhindern.

44) S. FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: GW V, S. 64.
Zur Illustration der praktischen Anwendung dieser Theorie sei auf eine Krankengeschichte FREUDs aus dem Jahre 1905 hingewiesen: "Bruchstück einer Hysterie-Analyse", in: GW V, S. 163-286.

So kommt FREUD 1905 zu folgender vorläufigen Definition zur Pathogenität der menschlichen Psyche:

"Man vergesse aber nicht, daß das ätiologische Moment bei den Neurosen mindestens ebenso kompliziert ist wie sonst bei der Krankheitsverursachung. Eine einzige pathogene Einwirkung ist fast niemals hinreichend; zu allermeist wird eine Mehrheit von ätiologischen Momenten erfordert, die einander unterstützen, die man also nicht in Gegensatz zueinander bringen darf. Dafür ist auch der Zustand des neurotischen Krankseins von dem der Gesundheit nicht scharf geschieden. Die Erkrankung ist das Ergebnis einer Summation, ..." ⁴⁵

45) S. FREUD, Meine Ansicht über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen, in: GWV, S. 159.

f) Resumé zur Deutung seelischen Krankseins
und seiner Heilung beim frühen FREUD

f.1 Einige anthropologisch-philosophische
Vorbemerkungen

FREUDs geistiger Hintergrund ist ohne Zweifel in der philosophischen Tradition des 19. Jahrhunderts zu finden⁴⁶. So wären die wissenschaftstheoretischen Prämissen des Positivismus zu nennen, die ihm durch seine Lehrer E. BRÜCKE (die sogenannte Berliner Schule) und MEYNERT vermittelt wurden:

Das Sich Bescheiden mit der Feststellung des Gegebenen, Tatsächlichen, die Reduktion der Befragung von wissenschaftlichen Problemstellungen auf ihre Kausalität bzw. ihre Genese; die Ablehnung aller über empirisch Gegebenes hinausgehenden Fragen, mithin die Negation jeglicher metaphysischer Fragestellungen, waren wesentliche Elemente des geistigen Klimas, in denen FREUD seine wissenschaftliche Ausbildung erfuhr⁴⁷.

Ein weiterer bestimmender Hintergrund für FREUDs Theoriebildungen sind die revolutionären Entwicklungen der Biologie durch CHARLES DARWIN⁴⁸; die Idee der Entwicklung und genetischen Determination zum Schlüssel anthropologischer Fragestellungen zu machen, diese Prämisse findet sich unschwer in FREUDs Theorie der Libidoentwicklung verifiziert.

46) G. BRANDELL hat den interessanten, hier nur kurz andeutbaren Versuch unternommen, FREUDs Denken in seiner engen Verbindung mit der Literatur des psychologischen Naturalismus aufzuweisen:
- Sigmund Freud - Kind seiner Zeit, München 1976.

47) Zum philosophischen Problemhorizont des Positivismus, vgl. W. SCHULZ, Philosophie in der veränderten Welt, 2. Aufl. Pfullingen 1972, S. 11-247.

48) Hierzu sei noch einmal auf W. SCHULZ hingewiesen, A.a.O. S. 567 ff.

Schließlich prägt die anthropologische Prämisse des Menschen als Triebwesen in entscheidender Weise den FREUD'schen Ansatz zur Erklärung seelischer Pathogenität: FREUD befindet sich hier in der Nachfolge von Denkern wie FEUERBACH, dem späten SCHELLING, SCHOPENHAUER und NIETZSCHE. Im Denken des späten 19. Jahrhunderts hat die Triebseicht die Vernunft als bestimmenden anthropologischen Faktor abgelöst, die metaphysische Anthropologie steht unter dem Prinzip der Verleiblichung⁴⁹.

Nicht zu vergessen ist schließlich die gesellschaftlich-soziale Determination von FREUDs Patienten durch die bürgerlich-viktorianische Atmosphäre Wiens um die Jahrhundertwende⁵⁰. Die Hysterie war die vorherrschende seelische Krankheit dieser Epoche, von deren Erforschung ja auch, wie bekannt, die Psychoanalyse ihren Ausgang nahm.

49) So W. SCHULZ, Philosophie in der veränderten Welt, S. 369-418.

50) "Die Enthüllung des Geschlechtlichen traf in die Krise der Plüschkultur, der langen Röcke und der Korsetts, in die Krise einer Moral."
V. von WEIZÄCKER, Natur und Geist, 2. Aufl.
München o.J., S. 122.

f.2 Ansätze zum Verstehen seelischen Krankseins

Am Studium der Hysterie entdeckt FREUD gemeinsam mit BREUER die traumatische Bedeutung nicht-bewältigter affektiver Erlebnisse, ihre Verkapselung im Unbewußten und von dort ausgehende krankmachende Bedeutung für die Gegenwart. "Bei den von mir analysierten Patienten hatte nämlich psychische Gesundheit bis zu dem Moment bestanden, in dem ein Fall von Unverträglichkeit in ihrem Vorstellungsleben vorfiel, d.h., bis ein Erlebnis, eine Vorstellung, Empfindung an ihr Ich herantrat, welches einen so peinlichen Affekt erweckte, daß die Person beschloß, daran zu vergessen, weil sie sich nicht die Kraft zutraute, den Widerspruch dieser unverträglichen Vorstellung mit ihrem Ich durch Denkarbeit zu lösen."⁵¹

Aus dieser innerlich aufgerichteten Sperre resultieren die Entstellungsmechanismen und Widerstände, die sich in den psycho-somatischen Symptomen als 'bewußtseinsfremde Elemente' materialisieren.

Abwehr und Verdrängung zeitigen also eine qua intrapsychische Spaltung, eine Form von Identitätsverlust, der sich als personfremdes Symptom 'verleiblicht'.

Dies bedeutet für den kranken Menschen auch das Nichtverfügenkönnen über Etappen der eigenen Lebensgeschichte, das Leiden an zu Symptomen entstellten Erinnerungen, die nicht in die Lebensgeschichte integriert werden konnten.

Das Symptom ist demnach die Materialisation eines unbewältigten Konfliktes.

Abwehr und Verdrängung sind die eine, die Triebbestimmtheit und das Scheitern an ihr die andere Determinante seelischer Pathogenese nach FREUD.

Der seelisch Kranke erfährt Triebkonflikte intensiver als der sog. 'Gesunde', sei es durch Fixierungen, Regressionen oder quantitativ höhere Triebstärke,

51) S. FREUD, Die Abwehr-Neuropsychosen, in: GW I, S. 61/62.

qualitativ jedoch unterscheiden sich seine Konfliktfelder nicht von denen aller Menschen. Wesentlich ist für FREUD der Stufen - Entwicklungsgedanke der libidinösen Triebentfaltung. Die Krankheit zeigt den regressiven Zerfall der Libido als Verlust der Ganzheitsgestalt derselben. Die zwischenmenschlichen Liebesbeziehungen als Realisation einer libidinösen Ganzheitsgestalt werden somit in ihrem Scheitern zum Hauptfaktor seelischer Pathogenese⁵².

-
- 52) Der Theologe R. GOETSCHI bemerkt dazu in seiner Interpretation des Schuldbegriffs bei S. FREUD: "Trotz Freuds zeitbedingter (mechanistischer) Vorstellungsweise hat er die mechanistische Betrachtungsweise des Menschen im Grunde schon überwunden. ... Der Sache nach hat er die entscheidende Bedeutung der zwischenmenschlichen Beziehung für die seelische Gesundheit des Menschen neu entdeckt." Der Mensch und seine Schuld, Einsiedeln 1976 S. 48.

f.3 Heilung seelischen Krankseins
beim 'frühen FREUD'

FREUDs primäres Heilungsverständnis ist ein im wesentlichen funktionales, das sich die Befreiung der Kranken von ihren quälenden Symptomen, verbunden mit einer Stärkung der Fähigkeit des Ichs Konflikte auszuhalten bzw. ohne Verdrängungen zu lösen, zum Ziel gesetzt hat. BREUER und FREUD führen zur Umschreibung ihrer Heilungsmethode den bislang nur aus der antiken Mysterien- und Tragödiendientradition bekannten Begriff der Katharsis in die Medizin ein⁵³. Heilung durch Katharsis bedeutet eine Reinigung der Seele im Sinne einer Abreaktion und Auflösung konfliktbesetzter Affekte.

- 53) Katharsis ist ein Begriff, der ursprünglich in den griechischen Mysterien beheimatet ist und dort soviel wie Entsühnung, Reinigung bedeutet. In der antiken Tragödie meint Katharsis die durch das tragische Geschehen hervorgerufenen Affekte des Schauderns und Jammers, bzw. die Leidenschaften, die zu diesen Affekten führen. Hiermit verbunden ist ein befreiendes Gefühl der Erleichterung, die der Zuschauer als Freude empfindet. Nach der Poetik des ARISTOTELES soll die Tragödie eine Katharsis im Sinne einer Reinigung der Seele von ihren Affekten bewirken.
Vgl. zum Ganzen den Artikel 'Katharsis', in: Lexikon der Alten Welt, hrsg. von C. ANDRESEN, u.a., Zürich/Stuttgart 1965.

FREUD und BREUER bemerken dazu:

"Wir fanden nämlich....

"... daß die einzelnen hysterischen Symptome sogleich und ohne Wiederkehr verschwanden, wenn es gelungen war, die Erinnerung an den veranlassenden Vorgang zu voller Helligkeit zu erwecken, damit auch den begleitenden Affekt wachzurufen, und wenn dann der Kranke den Vorgang in möglichst ausführlicher Weise schilderte und dem Affekt Worte gab. Affektloses Erinnern ist fast immer völlig wirkungslos; der psychische Prozeß, der ursprünglich abgelaufen war, muß so lebhaft als möglich wiederholt, in *statum nascendi* gebracht und dann ausgesprochen werden."⁵⁴

Die Bedeutung von Abwehr und Widerstand gegen Erinnerungsvorstellungen zunehmend erkennend, sieht FREUD das Problem der Heilung als Problem der Bewußtmachung des Verdrängten und so im kognitiven Sinne unbewußt Gewordenen. Die Deutung von Traum und freien Assoziationsäußerungen als Kompromißbildungen einer zensierenden und einer triebhaften Instanz lassen Heilung zur Aufdeckung der den Kranken fremd gewordenen, weil verdrängten und entstellt wiederkehrenden Persönlichkeitsanteile werden.

Die Wahrheit über sich selbst aus ihrer Verslossenheit im abgekapselten unbewußten 'alter ego' zu lösen, in das bewußte Ich zu übernehmen, um so den mit der Chiffre 'Schicksal' umschriebenen Spannungs- und Leidensgehalt des Lebens auszuhalten, sind inhaltliche Konkretionen des Heilungsverständnisses beim frühen FREUD. Schon in dieser frühen Phase der noch 'werdenden' Psychoanalyse postuliert FREUD einen nicht lösbaren, therapeutisch nicht zu bewältigenden

54) S.FREUD, J. BREUER, Studien über Hysterie, 'Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene', S. 9/10.

'Rest': Die vollständige Analyse erweist sich als nicht möglich. Dies ist im wesentlichen in der Triebdeterminiertheit seelischer Konflikte begründet, die sich einer Einordnung in die Person sperren, weil ihre affektive Stärke zu groß ist. Sie führen zu neuen Triebkonfliktkonstellationen. zu erneuten Symptombildungen, die die Ichintegrität bedrohen.

So erweist sich denn die Heilung" ... häufig genug als ein bloßes Übereinkommen zur gegenseitigen Duldung zwischen dem Gesunden und dem Kranken im Patienten."⁵⁵

Heilung durch Psychoanalyse wird zu einem asymptotischen psychischen Prozeß der Assimilation unvereinbar gehaltener Persönlichkeitsanteile⁵⁶.

Bemerkenswert ist, daß FREUD entscheidende Entdeckungen wie beispielsweise die Traumdeutung und die Bedeutung der Ödipusproblematik für die seelische Entwicklung des Menschen mittels der Selbstanalyse gemacht hat. Die Selbsterkenntnis als Weg der Wahrheitsfindung hat eine lange abendländische Tradition.

55) S. FREUD, Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen, in: GW I, S. 515.

56) "Ich fange an zu verstehen, daß die scheinbare Endlosigkeit der Kur etwas Gesetzmäßiges ist... S. FREUD am 16.4.1900 an W. FLIESS, in: Aus den Anfängen der Psychoanalyse, S. 272-273.

Philosophisch ist sie vor allem durch die sokratische Auslegung des delphischen 'Erkenne dich selbst' bedeutsam geworden⁵⁷.

In der jüdisch-christlichen Tradition erkennt sich der von Gott erkannte Mensch als Sünder vor Gott. Das biblische Verständnis des Menschen als exzentrisches, responsorisches Sein kennt keine Selbsterkenntnis ohne Gotteserkenntnis⁵⁸. - S. FREUD stößt mit seiner Methodisierung der Selbsterkenntnis zur Selbstanalyse in unbewußte Tiefen der Person vor, die bis dahin theologischerseits allein der Begegnung der Person mit Gottes anrufendem, richtendem und heilendem Wort vorbehalten wurden⁵⁹.

57) Vgl. dazu die Rede des SOKRATES in: Phaidros, 229 e/230 a: "Ich kann noch immer nicht nach dem delphischen Spruch mich selbst erkennen. Lächerlich also kommt es mir vor, solange ich hierin noch unwissend bin, an andere Dinge zu denken. Daher also lasse ich das alles gut sein; und annehmend, was darüber allgemein geglaubt wird, wie ich eben sagte, denke ich nicht an diese Dinge, sondern an mich selbst, ...". Zitiert nach PLATON, Sämtliche Werke, Bd. 4, Rowohlt's Klassiker Ausgabe Hamburg 1958, S. 12. Zum Ganzen, vgl.: G. MARTIN, Sokrates, Hamburg 1967, *ro ro monographie* S. 36 ff.

58) Vgl. dazu: G. EBELING, *Cognitio Dei et Hominis*, in : Lutherstudien Bd. 1, Tübingen 1971, S. 221-272.

59) Vgl. dazu die Seiten 334 f.

FREUD expliziert die Selbstanalyse als therapeutisches Instrument, die Selbsterfahrung wird zum Schlüssel der Fremderfahrung, der Arzt versteht den seelisch Kranken in seinen Konflikten nur soweit, als er sich selbst mit seinen eigenen seelischen Konflikten auseinandergesetzt hat, es kommt somit zu einer Zirkelstruktur seelischen Verstehens⁶⁰.

FREUD hat jedoch in einem Brief an W. FLIESS einschränkend zur Selbstanalyse bemerkt: "... eigentliche Selbsterkenntnis ist unmöglich, sonst gäbe es keine Krankheit."⁶¹ Das Ich, das aus Angst und Abwehr gegenüber seinem unbewußten 'Schatten' kognitiv und affektiv eines Hermeneuten seines unbewußten Selbst bedarf, muß aus seiner Unfähigkeit zur Wahrheit durch einen kritischen Beistand von außen 'erlöst' werden⁶².

-
- 60) JÜRGEN HABERMAS spricht aus diesem Zusammenhang vom szientistischen Selbstmißverständnis der Psychoanalyse. Eine Bewegung der Selbstreflexion als welche HABERMAS die Psychoanalyse bezeichnet, hat den Boden der objektiven Naturwissenschaften verlassen.
Ibd. Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, S. 262-332.
- 61) Aus den Anfängen der Psychoanalyse, S. 202. Bedenkenswert ist in diesem Kontext die teilweise Briefform der Selbstanalyse FREUDs. Er teilte die Ergebnisse seiner Deutung eigener Träume und Assoziationen oftmals seinem Freund FLIESS brieflich mit.
- 62) Zur theologischen Deutung dieses Sachverhalts vgl. die Seiten 387 ff.

2) Pathologie und Therapie der Psyche
Die Entwicklung der Psychoanalyse bis 1920

a) Einleitung

Der Zeitraum vom Erscheinen der "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" 1905 bis zum Alterswerk FREUDs, das man ab 1920 mit der Schrift "Jenseits des Lustprinzips" datiert, markiert die Zeit der Entfaltung und Ausbreitung der psychoanalytischen Ideen. Letztere umfassen vor allem die Entdeckungen des jungen Arztes FREUD am Studium der Hysterie: die Lehren vom Widerstand und von der Verdrängung, vom Unbewußten, von der ätiologischen Bedeutung des Sexuallebens und der Wichtigkeit der Kindheitserlebnisse¹.

Die Auffassung seelischen Krankseins hatte sich bei FREUD vor allem an den Formkreisen der Hysterie und Zwangsneurose gebildet².

Die Methode der FREUD-schen Pathographie ist eine kausal-genetische, die unter drei verschiedenen Aspekten beschrieben werden kann:

- a) dem des seelischen Mechanismus,
 - Verdrängung, Verschiebung, -
- b) unter dem Gesichtspunkt der Libidoentwicklung,
 - Fixierung und Regression -
- c) unter dem topischen Aspekt von - bewußt und unbewußt -³.

1) Vgl. dazu: S. FREUD, Selbstdarstellung, in GW XIV, S. 65.

2) So FREUD in seinen 'Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse': "Die Zwangsneurose und die Hysterie sind diejenigen Formen neurotischer Erkrankung, auf deren Studium die Psychoanalyse zunächst aufgebaut wurde, in deren Behandlung unsere Therapie auch ihre Triumphe feiert." GW XI, S. 265.

3) Vgl. dazu: E. BLUM, Die Freud'sche Psychoanalyse, Kap. V, 'Das seelische Kranksein', in: Handbuch der klinischen Psychologie Bd. II, hrsg. v. E. STERN, S. 56-61.

Methodisch wird im folgenden Abschnitt die Entwicklung von FREUDs Krankheits- und Heilungsdenken unter inhaltlich-thematischen Gesichtspunkten dargestellt.

b) Orte der Pathogenität

- b.1 Zerfallenheit mit sich selbst als Folge der Angst vor der Selbstentdeckung - Konsequenzen aus Widerstand und Verdrängung

Wurde die Verdrängung als Abwehr des Ichs gegen mit peinlichen Affekten verbundene Erinnerungen umschrieben, so ist der Widerstand das Mittel, mittels dessen sich das Ich gegen eine Wiederkehr des Verdrängten in Form der Wiedererinnerung und Bewußtwerdung sträubt. Es sind die gleichen Kräfte, die in Widerstand und Verdrängung wirken, ihre pathogene Wirkung ist der sich selbst partiell fremdgewordenen Person unbewußt. FREUD hat dazu in einer kleinen Abhandlung einen interessanten Vergleich zwischen einem Verbrecher und einem Hysteriker angestellt⁴:

"Beim Verbrecher handelt es sich um ein Geheimnis, das er weiß und ... verbirgt, beim Hysteriker um ein Geheimnis, das auch er selbst nicht weiß, das sich vor ihm selbst verbirgt. Wie ist das möglich? Nun, wir wissen durch mühevollen Erforschungen, daß alle diese Erkrankungen darauf beruhen, daß solche Personen es zustandegebracht haben, gewisse stark affektbesetzte Vorstellungen und die auf sie gebauten Wünsche so zu verdrängen, daß sie in ihrem Denken keine Rolle spielen, und in ihrem Bewußtsein nicht auftreten und somit ihnen selbst geheim bleiben. Aus diesem verdrängten psychischen Material, aus diesen 'Komplexen', rühren aber die somatischen und psychischen Symptome her, welche ganz nach Art eines bösen Gewissens die Kranken quälen."⁵

4) S. FREUD, Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse, in: GW VII, S. 3 ff.

5) A.a.O., S. 8.

Der Neurotiker lebt somit in dem intrapsychischen Paradox, daß aus seinem Sich Verbergen und - Verschließen ein sich selbst Verborgenen- und Verschllossen-sein resultiert. In der Flucht vor dem ihm unerträglichem, triebbestimmten Persönlichkeitsanteil ist er zum Gefangenen desselben geworden.

Verdrängung und Widerstand sind somit weniger freie Akte der Person, als ein Überwältigtwerden von Triebkräften, die das Selbstverständnis des Betroffenen sprengen. So gesehen sind Verdrängung und Widerstand spontane Versuche der Selbstheilung, um eine vermeintliche Identität zu wahren.

Unter der Einschränkung des Passivitätscharakters dieser Selbstverbergung und daraus resultierenden Selbstverborgenenheit entspricht diese Analyse FREUDs der KIERKEGAARD'schen Interpretation des Dämonischen als des Sich-Verschließenden und Verschllossenen. Im Gegensatz zu FREUD sieht KIERKEGAARD dieses Verschllossen-sein als einen aus einem freien Akt der Person resultierenden Folgezustand an⁶.

Das Dämonische als die Unfreiheit, die sich abschließen will⁷, als das Verschllossene und das unfreiwillig Offenbare⁸, als der Unwille zur Kommunikation, als das

-
- 6) Vgl. dazu: S. KIERKEGAARD, Der Begriff Angst, Werke I, Leck/Schleswig 1969, rowohlt's Klassiker Ausgabe, S. 108-124: "Angst vor dem Guten".
- 7) "Das Dämonische ist die Unfreiheit, die sich abschließen will." A.a.O. S. 112.
- 8) "Das Dämonische ist das Verschllossene und das unfreiwillig Offenbare. Diese zwei Bestimmungen bezeichnen, was sie auch sollen, dasselbe; denn das Verschllossene ist gerade das Stumme, und wenn dies sich äußern soll, muß es gegen seinen Willen geschehen.... ." A.a.O. S. 113.

Stumme, diese Bemerkungen KIERKEGAARDS über das Wesen des Dämonischen⁹ decken sich in beeindruckender Weise mit FREUDs Deutung seelischer Krankheit hinsichtlich ihrer Bestimmtheit von Widerstand, Verdrängung und der verfremdeten Darstellung des Verdrängten im Krankheitssymptom.

-
- 9) KIERKEGAARD unterscheidet das Dämonische als Thema der Psychologie und der Ethik. Psychologisch gesehen ist das Dämonische ein Zustand, die Unfreiheit zum Guten; "Die Ethik sieht dagegen, wie da heraus ständig die neue Sünde bricht;" A.a.O., S. 123.
Nach KIERKEGAARD ist die Sünde kein psychologisch verifizierbarer Zustand, vgl. dazu die Einleitung in: Der Begriff Angst, S. 13-25.
Vgl. zum Ganzen auch noch die Deutung G. CONDRAUS zu KIERKEGAARDS Schrift über 'den Begriff Angst', in: Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie, Berlin 1976, S. 46-59.

b.2 Das gestörte Verhältnis zur Zeit -
Konsequenzen aus Fixierung und Regression

Werden unbewältigte Erfahrungen des menschlichen Subjekts mittels Abwehr und Verdrängung vermeintlich gelöst, so kommt es zu einer folgeschweren intra-psychischen Isolierung. Die ungelösten psychischen Spannungen und Konflikte werden unbewußt und entsprechend der Zeitlosigkeit des Unbewußten geschichtslos¹⁰.

Daraus resultieren ein Stillstand und eine Fixierung an jenes Stück der Vergangenheit, das in seiner Konflikthaftigkeit nicht bewältigt worden ist. "Aber was so unverstanden geblieben ist, das kommt wieder, es ruht nicht, wie ein unerlöster Geist, bis es zur Lösung und Erlösung gekommen ist."¹¹

Das Verdrängte schafft sich im Bewußtsein einen neuen Raum. Es hat zwar das Schicksal der 'Verbannung' erfahren, büßte dabei aber nicht seine triebbedingte Kraft ein, sondern drängt vielmehr nach Abfuhr dieser energetischen Spannung. Es zwingt die Person in die Vergangenheit, indem es sich in Träumen, Fehlhandlungen und Symptomen materialisiert, um so in einer ständigen Wiederholung die Elemente des Konflikts zu reproduzieren. Ein eindrucksvolles Beispiel dieses Sachverhalts

10) Vgl. dazu S. FREUD, in: Das Unbewußte, GW X, S. 286: "Die Vorgänge des Systems sind zeitlos, d.h. sie sind nicht zeitlich geordnet, werden durch die verlaufende Zeit nicht abgeändert, haben überhaupt keine Beziehung zur Zeit."

11) Ibd., Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben, in: GW VII, S. 355.

sind die Symptome der Zwangsneurose, "... diesen Vorstellungen und Impulsen, die auftauchen, man weiß nicht woher, sich so resistent gegen alle Einflüsse des sonst normalen Seelenlebens benehmen, den Kranken selbst den Eindruck machen, als wären sie übergewaltige Gäste aus einer fremden Welt, Unsterbliche, die sich in das Gewühl der Sterblichen gemengt haben,..."¹²

Der Fixierung an ein unbewältigtes Stück der Vergangenheit geht eine Regression in die Vergangenheit parallel¹³. Dies hängt mit der Geschichte der Libidoentwicklung zusammen, die im Falle einer Verdrängung oder Versagung in der Gegenwart zu früheren Entwicklungsstadien zurückkehrt und dort Erfüllung sucht. "Wir haben frühzeitig gehört, daß der Neurotiker irgendwo in seiner Vergangenheit festhaftet; wir wissen jetzt, daß es eine Periode der Vergangenheit ist, in welcher seine Libido die Befriedigung nicht vermißte, in der er glücklich war." -

12) S. FREUD, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: GW XI, S. 287.

13) Der Begriff der Regression hat in der neueren Narzißmusdiskussion auch eine, schon von FREUD angedeutete, positive Prägung erfahren. Danach ist Regression nicht nur ein psychischer Rückzug vor unerträglich erscheinenden Gegenwartskonflikten in die heile Welt der Kindheit, sondern beispielsweise die psychische Bedingung des schöpferischen 'Innehaltens', der Kreativität. Vgl. dazu: H.G. HEIMBROCK, Phantasie und christlicher Glaube, München 1977, S. 80-85.

"Das Symptom wiederholt irgendwie jene früh-infantile Art der Befriedigung, entstellt durch die aus dem Konflikt hervorgehende Zensur, in der Regel zur Empfindung des Leidens gewendet und mit Elementen aus dem Anlaß der Erkrankung vermenget."¹⁴ Seelisches Kranksein eliminiert somit die Geschichtlichkeit der Person, insofern es Gegenwart und Zukunft ihres Offenheitscharakters beraubt und zur 'ewigen Wiederkehr des Gleichen' werden läßt.

b.3 Eros und Krankheit

FREUDs Sicht seelischen Krankseins ist entscheidend von seiner Libidotheorie geprägt. Diese Betonung der Triebsschicht des Menschen ist ihm schon von seinen ersten Schülern als Einseitigkeit vorgeworfen worden¹⁵. Man hat ihn als Pansexualisten verschrien, bestenfalls die geschichtliche Bedingtheit dieser Prioritätssetzung im viktorianisch-bürgerlichen Zeitalter mit

14) S. FREUD, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI, S. 380.

15) Vor allem von A. ADLER und C.G. JUNG!
Vgl. dazu P. ROAZEN, Sigmund Freud und sein Kreis, S. 181-294.
Zu A. ADLER wäre auf seine erste Hauptschrift von 1912 "Über den nervösen Charakter", jetzt Frankfurt 1972, Fischer Taschenbuch, hinzuweisen, C.G. JUNG betreffend auf Bd. 4 der Gesammelten Werke, 'Freud und die Psychoanalyse', Olten 1971.

seiner sexuellen Tabuisierung nachsichtig zitiert¹⁶.

FREUD selbst hat seinen triebdynamischen Ansatz als legitime Schlußfolgerung seiner psychotherapeutischen Erfahrungen angesehen und keinen Zweifel daran gelassen, daß die Psychoanalyse mit ihrem über die Genitalfunktionen hinaus erweiterten Begriff der Sexualität steht und fällt. - Entsprechend der Wunschpolarisation dieser Triebsschicht, die nach Erfüllung strebt, sind Enttäuschung oder Erfüllung der libidinösen Wünsche für das Lebensschicksal entscheidend.

"Wir sehen, daß die Menschen erkranken, wenn ihnen infolge äußerer Hindernisse oder inneren Mangels an Anpassung die Befriedigung ihrer erotischen Bedürfnisse in der Realität versagt ist. Wir sehen, daß sie sich dann in die Krankheit flüchten, um mit ihrer Hilfe eine Ersatzbefriedigung für das Versagte zu finden".¹⁷

Die Sehnsucht nach Liebe enthüllt ihre verzehrende Kraft noch in der Wendung zur Leidens- und Krankheitserfahrung, die eine Zuwendung erzwingen will. Emotionale Erfüllung bzw. Nichterfüllung in der Beziehung zu anderen Menschen sind demnach wichtige Kriterien für seelisches Heil- oder Kranksein. Die Angst vor dem Nicht-Geliebtwerden ist nach S. FREUD die grundlegendste Angst des Menschen überhaupt¹⁸.

16) Vgl. dazu J. SCHARFENBERG, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, 3. Aufl. Göttingen 1971, S. 20-25.

17) S. FREUD, Über Psychoanalyse, in: GW VIII, S. 52.

18) Die Bedeutung der frühkindlichen Liebeserfahrung an der Mutter oder zumindest einer adäquaten Pflegeperson für die seelische Entwicklung des Menschen hat insbesondere R. SPITZ herausgearbeitet. Vgl. dazu: R.A.SPITZ, Vom Säugling zum Kleinkind, 3.Aufl. Stuttgart 1972. E.H. ERIKSON meint den gleichen Sachverhalt, wenn er von der notwendigen Vermittlung eines Urvertrauens spricht. Ibd.: Kindheit und Gesellschaft, 4. Aufl. Stuttgart 1971.

Sie hat ihren Ursprung in der frühkindlichen Angst vor dem Liebesverlust der Eltern. Der Begriff 'Liebe' hat bei FREUD eine allumfassende Bedeutung, die keine Differenzierung von Agape und Eros, Eros und Sexus mehr zuläßt; es ist der Totalitätsanspruch der Libido, der allen Formen der Liebe zugrundeliegt¹⁹.

-
- 19) Vgl. dazu S. FREUD, in: Massenpsychologie und Ich-Analyse: "Wir meinen also, daß die Sprache mit dem Wort "Liebe" in seinen vielfältigen Anwendungen eine durchaus berechnete Zusammenfassung geschaffen hat, und daß wir nichts Besseres tun können, als dieselbe auch unseren wissenschaftlichen Erörterungen und Darstellungen zugrunde zu legen. Durch diesen Entschluß hat die Psychoanalyse einen Sturm von Entrüstung entfesselt, als ob sie sich einer frevelhaften Neuerung schuldig gemacht hätte. Und doch hat die Psychoanalyse mit dieser "erweiterten" Auffassung der Liebe nichts Originelles geschaffen. Der "Eros" des Philosophen Plato zeigt in seiner Herkunft, Leistung und Beziehung zur Geschlechtsliebe eine vollkommene Deckung mit der Liebeskraft, der Libido der Psychoanalyse, ..., und wenn der Apostel Paulus in dem berühmten Brief an die Korinther die Liebe über alles andere preist, hat er sie gewiß im nämlichen "erweiterten" Sinn verstanden, ..." GW XIII, S.99.

Zum Ganzen vgl. noch: H. LINDINGER, Gott ist Liebe. Ein Beitrag zum tiefenpsychologischen und theologischen Verständnis von Eros und Agape, in: Ev.Theol., 33. Jg. 1973, Heft 2, S. 164-183.

b.4 Das gestörte Verhältnis zur Wirklichkeit

- die Dominanz von Wunsch und Phantasie

Am Traum hatte FREUD die Bedeutung der Wunschwelt im Seelenleben des Menschen entdeckt. Die Tiefenschichten des Unbewußten, die den Menschen determinieren, sind vom Lust-Unlust Prinzip bestimmt. Das Kind hat in einem schmerzlichen Ablöseprozeß die Anforderungen der Realität zu lernen, die stets mit Versagungen einhergehen²⁰. In einer Abhandlung "Über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens"²¹ skizziert FREUD die Bedeutung dieser Entwicklung. Das Reservat der Mutter-Kind Symbiose, d.h. des primären psychischen Ruhezustandes, wird durch die Wahrnehmung innerer Bedürfnisse gestört: "In diesem Fall wurde das Gedachte (Gewünschte) einfach halluzinatorisch gesetzt, wie es heute noch allnächtlich mit unseren Traumgedanken geschieht. Erst das Ausbleiben der erwarteten Befriedigung, die Enttäuschung, hatte zur Folge, daß dieser Versuch der Befriedigung auf halluzinatorischem Wege aufgegeben wurde. Anstatt seiner mußte sich der psychische Apparat entschließen, die realen Verhältnisse der Außenwelt vorzustellen und die reale Veränderung anzustreben."²²

20) Realität ist für FREUD weniger ein philosophisch -problematischer Begriff als eine Umschreibung des Faktischen, dessen, was das Individuum an Impressionen von außen trifft, wie z.B. Umwelt, Natur, Kultur und Gesellschaft. Vgl. dazu: R. SCHAFFER, Die psychoanalytische Anschauung der Realität, in: Psyche, 26. Jg. 1972, H: 11, S. 881-898 und H. 12, S. 952-971.

21) S. FREUD, Formulierungen über die zwei Prinzipien psychischen Geschehens, in: GW VIII, S. 230-238.

22) S. FREUD, Formulierungen über die zwei Prinzipien psychischen Geschehens in: GW VIII, S. 231.

An der Wahrnehmung innerer Bedürfnisse in Konfrontation mit ihrer Erfüllungsmöglichkeit entwickelte sich demnach das Bewußtsein von einer Außenwelt. Nach FREUD gelingt es dem Menschen jedoch nie, Wunschwelt und Außenwelt in Kongruenz zu bringen, er leidet vielmehr zeitlebens an einem Überschuß des Wünschens. Dies bedingt die Abspaltung einer Tätigkeit, "die von der Realitätsprüfung freigehalten und allein dem Lustprinzip unterworfen blieb. Es ist das Phantasieren, welches bereits mit dem Spielen der Kinder beginnt und später als Tagträumen fortgesetzt die Anlehnung an reale Objekte aufgibt."²³

Die Phantasie ist eine Form der Wirklichkeitsbewältigung, weil sie ein Erfüllungsvakuum kompensatorisch ersetzt.

Der Künstler ist für FREUD das Beispiel einer gelungenen Integration von Phantasie- und Realwelt. Seine erdichtete Welt ist darum nicht krank, weil sie die Realität nicht verleugnet oder verdrängt, sondern schöpferisch verarbeitet: "Der Künstler ist ursprünglich ein Mensch, welcher sich von der Realität abwendet, weil er sich mit dem von ihr zunächst geforderten Verzicht auf Triebbefriedigung nicht befreunden kann und seine erotischen und ehrgeizigen Wünsche im Phantasieleben gewähren läßt. Er findet aber den Rückweg aus dieser Phantasiewelt zur Realität, indem er dank besonderer Begabungen seine Phantasie in einer neuen Art von Wirklichkeiten gestaltet, die von den Menschen als

23) A.a.O. S. 234.

Vgl. zum Gesamtkomplex der Phantasie in der Psychoanalyse: H.-G. HEIMBROCK, Phantasie und christlicher Glaube, Kap. 3 'Die Einschätzung der Phantasie in der Psychoanalyse,' S. 27-93. Kritisch ist jedoch zu bemerken, daß HEIMBROCKs Deutung der Phantasie deren positive Bedeutung bei FREUD selbst zu wenig berücksichtigt.

wertvolle Abbilder der Realität zur Geltung zugelassen werden."²⁴

Der Mensch kann nur ein begrenztes Maß an Wirklichkeitsversagungen ertragen, seine Wunschstruktur weist ihn ständig über sie hinaus. Hier entdeckt FREUD die gemeinsame Quelle der sogenannten wertvollsten Produkte des Menschen wie Kunst, Kultur und Religion, - aber ebenso die der seelischen Erkrankungen.

Der Mensch wird krank, weil er aufgrund seiner psychischen Konstitution an der Realität scheitern muß. Er zerbricht an den Spannungen, die durch den ständigen Konflikt von Wunsch und Realität in ihm entstehen. Die Krankheit wird zum Reservat, um die Wirklichkeit nicht ertragen zu müssen. Der Künstler gestaltet die Realität nach seinen Phantasien, der Kranke zieht sich aus der Realität in seine Phantasiewelt zurück, die Phantasie wird von der Realität entkoppelt und regrediert in ein früheres Stadium der psychischen Entwicklung.

"Wo bei bestehender Auflehnung gegen die reale Welt diese kostbare Begabung fehlt oder unzulänglich ist, (gemeint ist die künstlerische Begabung) da wird es wohl unvermeidlich, daß die Libido, der Herkunft der Phantasien folgend, auf dem Wege der Regression zur Wiederbelebung der infantilen Wünsche und damit zur Neurose

24) S. FREUD, Formulierungen über die zwei Prinzipien psychischen Geschehens, in: GW VIII, S. 236/237. Es sei hier nur andeutungsweise auf die Nähe dieser Kunstauffassung FREUDs zu derjenigen A. SCHOPENHAUERS hingewiesen, nach der allein die Kunst vom Zwang des Willens erlöst. Vgl. dazu: A. SCHOPENHAUER, Sämtliche Werke, hrsg. von P. DEUSSEN Bd. I-II, Die Welt als Wille und Vorstellung, München 1911, insb. das Kap. III. Hinzuweisen wäre noch auf einen Aufsatz T. MANNs: Leiden und Größe Richard Wagners, in: Leiden und Größe der Meister, Frankfurt 1974, in welchem er dem Einfluß der Kunstauffassung A. SCHOPENHAUERS auf R. WAGNER nachgeht.

gelangt. Die Neurose vertritt in unserer Zeit das Kloster, in welches sich alle die Personen zurück-zuziehen pflegten, die das Leben enttäuscht hatte, oder die sich für das Leben zu schwach fühlten."²⁵

Die Neurose ist somit der Versuch, das Problem der Wunschkompensation individuell zu lösen. Letzteres bedingt die Einsamkeit und Abgeschlossenheit des seelisch Kranken inmitten seiner Lebensumwelt. In diesen Zusammenhang gehört auch das Phänomen des Festhaltens am Kranksein und der Angst vor einer möglichen Heilung. Die Flucht in die Krankheit rückgängig zu machen erweist sich solange als unmöglich, als die Wirklichkeit nicht als veränderbar erfahren wird. FREUDs Therapie zielt, wie im folgenden auszuführen sein wird, auf die Psyche des Individuums und deren Relation zur Wirklichkeit, weniger auf eine Veränderung der bestehenden Wirklichkeit. Dies hindert ihn jedoch nicht daran, die Utopie einer anderen Lebenswelt des Menschen zu entwerfen: "... alle die Energien, die sich heute in der Produktion neurotischer Symptome im Dienste einer von der Wirklichkeit isolierten Phantasiewelt verzehren, werden, wenn sie schon nicht dem Leben zugute kommen können, doch den Schrei nach jenen Veränderungen in unserer Kultur verstärken helfen, in denen wir allein das Heil für die Nachkommen erblicken können."²⁶

25) S. FREUD, Fünfte Vorlesung über die Psychoanalyse, in: GW VIII, S. 54.

26) S. FREUD, Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie, in: GW VIII, S. 115.

Zur Kulturkritik FREUDs vgl.: C. LINK, Theologische Perspektiven nach MARX und FREUD, Stuttgart 1971, III. Die theologische Herausforderung der FREUD'schen Religionskritik, 1. Religionskritik als Kulturkritik, S. 78-82 und 3. Der Mythos der neuzeitlichen Kultur, S. 87-94.

c) Ansätze zur Heilung seelischen Krankseins
in FREUDs Werk bis 1920

Den im letzten Abschnitt dargestellten psychischen Kristallisationsorten seelischen Krankseins korrespondieren bei FREUD die therapeutischen Versuche ihrer Auflösung. Allen psychoanalytischen Heilungsversuchen ist zunächst gemeinsam, daß sie die Verslossenheit des Kranken in sich selbst aufzuheben und den psychischen Kreis von außen zu öffnen suchen. FREUD bemerkt dazu: "Was man etwa bei sich allein zu Ende bringen kann, sind leichte Störungen, niemals eine Neurose, die sich dem Ich wie etwas Fremdes entgegengestellt hat; zur Bewältigung einer solchen braucht es den anderen, und soweit der andere helfen kann, soweit ist die Neurose heilbar."²⁷ Die Person des Arztes gewinnt damit in der Psychotherapie eine gegenüber allen anderen medizinischen Therapien überragende Bedeutung, ist sie es doch, an der sich die seelischen Fixierungen der kranken Seele lösen sollen. Das interpersonale Geschehen zwischen Arzt und Krankem provoziert einen intrapsychischen Prozeß²⁸, der die psychischen Erstarrungen in Fluß bringen kann.

27) S. FREUD, Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben, in: GW VII, S. 339.

28) Insbesondere A. MAEDER hat sich in seiner Schrift: "Der Psychotherapeut als Partner", Zürich o.J., intensiv mit der Bedeutung der Person des Arztes für die psychotherapeutische Behandlung auseinandergesetzt.

C.1 Heilung als Versöhnung mit dem Verdrängten

Die Anerkenntnis eines verborgenen Persönlichkeitsanteils, der sich in der Krankheit verfremdet artikuliert, wird zum Ausgangspunkt der psychoanalytischen Therapie. "Die Krankheit selbst darf ihm nichts Verächtliches mehr sein, vielmehr ein würdiger Gegner werden, ein Stück seines Wesens, das sich auf gute Motive stützt, aus dem es Wertvolles für sein späteres Leben zu holen gilt. Die Versöhnung mit dem Verdrängten, welches sich in den Symptomen äußert, wird so von Anfang an vorbereitet, aber es wird auch eine gewisse Toleranz fürs Kranksein eingeräumt."²⁹

Der Mut zur Wahrheit wird dabei nicht als freier Willensakt erwartet; die Unfähigkeit zur Wahrhaftigkeit ist für FREUD kein Phänomen moralischer Schwäche, sondern psychischer Krankheit. Hier wäre der Ort, kurz auf Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen der christlichen Beichte und der psychoanalytischen Aufarbeitung des Verdrängten hinzuweisen³⁰. Phänomenologisch gemeinsam ist der Beichte und der psychoanalytischen Anamnese des Verdrängten die befreiende Wirkung des Sich-Aussprechen Könnens gegenüber einem Mitmenschen, weil dadurch die intrapsychische Verslossenheit der quälenden Schuld, bzw. des quälenden Konflikts aufgehoben wird. Die gravierende Differenz zwischen Beichte und Psychokatharsis entsteht jedoch aus der Bestimmung des personalen Gegenübers des sich im Bekenntnis öffnenden Menschen. Der Seelsorger handelt als Stellvertreter Christi am Beichtenenden, indem er ihn kraft der Zusage Christi von seinen Sünden losspricht. Der Glaube, daß im Akt der Lossprechung

29) S. FREUD, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, in: GW X, S. 132.

30) Zum Problemkreis "Beichte" sei katholischerseits auf J. GOLDBRUNNER, *Sprechzimmer und Beichtstuhl*, Freiburg 1967 hingewiesen. Von evangelischer Seite seien E. THURNEISEN, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich 1946, sowie E. ROTH, *Die Privatbeichte und die Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, Gütersloh 1952 genannt.

der gnädige Gott selbst mit den Menschen handelt, ist das entscheidende Heilsgeschehen in der evangelischen Beichte. Somit ist es weniger das Handeln des Menschen, das Beichten, als das Handeln Gottes mit ihm - in Gesetz, das zur Erkenntnis der Sünde, und Evangelium, das zur Vergebung der Sünde führt - welches im Mittelpunkt steht³¹.

Die psychoanalytische Anamnese hingegen ist eine Selbstreflexion, die Einsicht in einen Krankheitsprozeß ermöglichen soll, der Arzt bildet dabei eine Art von katalytischem Forum.

So ist die psychoanalytische Aufarbeitung des Verdrängten eine eher meditative Umkreisung des Krankheitsgeheimnisses: "Wir legen es dem Kranken auf, sich in einen Zustand von ruhiger Selbstbeobachtung ohne Nachdenken zu versetzen und alles mitzuteilen, was er dabei an inneren Wahrnehmungen machen kann: Gefühle, Gedanken, Erinnerungen, in der Reihenfolge, in der sie in ihm auftauchen."³² Der Arzt greift also in dieser Phase nicht anders als spiegelnd in den Bewußtwerdungsprozeß ein.

Der theoretischen Prämisse der Determiniertheit aller psychischen Äußerungen folgend, entwickelt sich nach FREUD eine Vorstellungsreihe, die den Kranken zur Bewußtwerdung seiner pathogenen Konflikte führt. Hatte eine libidinöse Wunschvorstellung das Ich veranlaßt, den Konflikt ob der mit ihm verbundenen peinlichen Affekte zu verdrängen, so fällt mit der Aufdeckung dieses 'Geheimnisses' auch die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung des Widerstandes fort. Das Symptom als

31) Ein Vergleich mit der katholischen Beichte soll hier nicht geleistet werden.

32) S. FREUD, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: GW XI, S. 297.

Kompromiß eines verdrängten und eines verdrängen-
den Impulses löst sich auf. Die Befreiung von einem
Symptom ist jedoch nicht einer Heilung gleichzuset-
zen, denn im Seelenleben handelt es sich um Strebun-
gen, "die einem Zwang zur Vereinheitlichung und Zu-
sammenfassung unterliegen. Ist es uns gelungen, ein
Symptom zu ersetzen, eine Triebregung aus einem Zu-
sammenhang zu befreien, so bleibt sie nicht isoliert,
sondern tritt sofort in einen neuen ein."³³

Diese Einschränkung bewahrt die Psychoanalyse vor
einer Gleichsetzung mit einer Art von chemischer
Seelenanalyse oder auch Seelenchirurgie. Das Aufsu-
chen des Verdrängten ist die erste Stufe der Analyse,
das Durcharbeiten der pathogenen Abwehrmechanismen
des Ichs die zweite und entscheidendere: "... während
wir daran analysieren, die Widerstände beseitigen,
wächst dieses Seelenleben zusammen, fügt die große Ein-
heit, die wir sein Ich heißen, sich alle die Triebre-
gungen ein, die bisher von ihm abgespalten und abseits
gebunden waren"³⁴. Die Ichintegration und -konsolidierung
ist somit ein Heilungsziel der Analyse³⁵. Sie kann das
Individuum nicht von psychischen Konflikten befreien,
wohl aber seine Fähigkeit entfalten, Konflikte zu er-
kennen, anzuerkennen und in Freiheit zu übernehmen.
Hier ist noch einmal KIERGEKAARDS Deutung des Dämoni-
schen als Analogie zu zitieren: "Das, was entscheidet,
ob das Phänomen dämonisch ist, ist die Stellung des
Individuums zur Offenbarung, ob es jenes Faktum mit
Freiheit durchdringen, es in Freiheit übernehmen will."³⁶

33) S. FREUD, Wege der psychoanalytischen Therapie, in:
GW XII, S. 186.

34) A.a.O. S. 186.

35) Zum Gesamtkomplex der psychoanalytischen Therapie
vgl.: W. LOCH, Voraussetzungen, Mechanismen und
Grenzen des psychoanalytischen Prozesses.
Bern/Stuttgart 1965.

36) S. KIERGEKAARD, Der Begriff Angst, Werke I, rowohlts
Klassiker-Ausgabe, S. 117.

c.2 Heilung durch Liebe - die Übertragung

Die Sehnsucht, geliebt zu werden bzw. zu lieben, ist für FREUD der Schlüssel zum Verständnis des seelisch kranken Menschen überhaupt und wird so zum eigentlichen Ermöglichungsgrund von Psychotherapie. FREUD äußert sich dazu in einem Brief an C. G. JUNG wie folgt:

"Ihnen wird es nicht entgangen sein, daß unsere Heilungen durch die Fixierung einer im Unbewußten regierenden Libido zustande kommen (Übertragung), die einem nun bei der Hysterie am sichersten entgegenkommt. Diese gibt die Triebkraft zur Auffassung und Übersetzung des Unbewußten her; wo diese sich weigert, nimmt sich der Patient nicht diese Mühe und hört nicht zu, wenn wir ihm die von uns gefundenen Übersetzungen vorlegen. Es ist eigentlich eine Heilung durch Liebe. In der Übertragung liegt dann auch der stärkste, der einzig unangreifbare Beweis für die Abhängigkeit der Neurosen vom Liebesleben."³⁷

Übertragung meint nach FREUD die emotionale Besetzung des Arztes durch den Kranken³⁸. Krank geworden an Versagungen innerer Natur (Triebwunsch/Moralvorstellungskonflikt) und äußerer Natur (reale Enttäuschungen), wendet sich die Sehnsucht nach emotionalem Kontakt total der Person des Arztes zu. Dies ist weniger einer spezifischen 'Qualität' der Person des Arztes zuzuschreiben als der emotionalen Erwartungshaltung des Patienten. "Wessen Liebesbedürftigkeit nun von der Realität nicht restlos befriedigt wird, der muß sich mit libidinösen Erwartungsvorstellungen jeder neu auftretenden Person zuwenden... ."

37) Brief von S. FREUD vom 6.12.1906, in: S. Freud/C.G. Jung, Briefwechsel, hrsg. von W. MC. GUIRE u. W. SAUERLÄNDER, Frankfurt 1974, S. 13.

38) Zum Gesamtphänomen der Übertragung in der Psychotherapie ist zu verweisen auf: W. TH. WINKLER, Übertragung und Psychose, Bern 1971, S. 9-42.

"Es ist also völlig normal und verständlich, wenn die erwartungsvoll bereitgehaltene Libidobesetzung des teilweise Unbefriedigten sich auch der Person des Arztes zuwendet."³⁹

Nun bedeutete es aber die Negation eines wesentlichen Teiles der Psychoanalyse, reduzierte man seelisches Krank- oder Heilsein auf ein unerfülltes oder erfülltes Leben in bezug auf die Erotik. Vielmehr manifestiert sich in der Übertragung die unerfüllte emotionale Sehnsucht als die Spitze eines Eisberges, dessen Tiefen eine Ergänzungsreihe bilden.

Hier wären die Elemente der unbewältigten Vergangenheit, unaufgearbeitete Konflikte, eine in statu nascendi gebrochene Liebeserfahrung in der Kindheit, wie sie in den Abhandlungen zur Sexualtheorie entfaltet wurde, zu nennen. So ist denn der Kranke auch in der Beziehung zum Arzt nur fähig, Wiederholungen zu bilden, nämlich die seiner unbewältigten Erfahrungen. In der analytischen Interaktion werden die pathologischen Vergangenheitsmomente emotional vergegenwärtigt: "Die Übertragung schafft somit ein Zwischenreich zwischen der Krankheit und dem Leben, durch welches sich der Übergang von der ersteren zum letzteren vollzieht. Der neue Zustand hat alle Charaktere der Krankheit übernommen, aber er stellt eine artefizielle Krankheit dar, die überall unseren Eingriffen zugänglich ist."⁴⁰

In der Übertragung geschieht somit eine neue Realitätserfahrung: Phantasien gewinnen in der Person des Arztes Gestalt, Vergangenheit wird gegenwärtig und reflexiv einholbar. Die libidinöse Besetzung wird der Vergangenheit entzogen und in der Gegenwart an der Person des

39) S. FREUD, Zur Dynamik der Übertragung, in: GW VIII, S. 365.

40) S. FREUD, Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten, in: GW X, S. 135.

Arztes festgemacht. Das Symptom als maskiertes seelisches Äquivalent für verdrängte erotische Wünsche wird hinfällig, da letztere in der Übertragung ausagiert werden können. "Jede psychoanalytische Behandlung ist ein Versuch, verdrängte Liebe zu befreien, die in einem Symptom einen kümmerlichen Kompromißausweg gefunden hatte."⁴¹ In der Übertragung wird der pathogene erotische Konfliktbereich in der Beziehung zum Arzt erneuert und intensiviert, um einer bewußten Durcharbeitung zugänglich zu werden. Die wiedererweckte Liebesfähigkeit wird allerdings bei aller positiven Wirkung für die erstarrte Seele zum zentralen Problem der Therapie: "Der Arzt ist ein Fremder gewesen und muß trachten, nach der Heilung wieder ein Fremder zu werden; er weiß den Geheilten oft nicht zu raten, wie sie ihre wiedergewonnene Liebesfähigkeit im Leben verwenden können."⁴²

Die Auflösung der Übertragung und ihre Problematik wird zur eigentlichen Krise der psychoanalytischen Therapie. Die entscheidende Frage ist, ob das Ich so weit stabilisiert ist, daß es eine erneute Versagung aushält. So schreibt FREUD an Pfarrer PFISTER: "So müssen unsere Kranken bei den Menschen suchen, was wir

41) S. FREUD, Der Wahn und die Träume in W. Jensens 'Gradiva,' in: GW VII, S. 118.

42) A.a.O. S. 119.

ihnen nicht von höherer Seite versprechen können, und was wir ihnen in eigener Person versagen müssen. Wir haben es darum natürlich auch viel schwerer, und beim Auflösen der Übertragung geht uns mancher Erfolg zugrunde."⁴³

Man könnte fast den Eindruck gewinnen, FREUD beneide hier ein wenig seinen Briefpartner ob seines Verweisenkönnens auf die alle Menschen tragende Gottesliebe. In der Tat hat FREUD hier das fundamentale Problem empfunden, wie er den seelisch heilsnotwendigen Liebesanspruch des Kranken mit der ihm auferlegten Versagung versöhnen könnte⁴⁴. Seine therapeutische Antwort resultiert aus seiner generell negativen Einschätzung der Erfüllungsmöglichkeit für die menschliche Sehnsucht nach einem sinnerfüllten, glücklichen Leben. Dies wird im folgenden zu entfalten sein.

43) Brief v. 9.2.1909 in: S. FREUD/O. PFISTER, Briefe 1909-1939, Frankfurt a. Main 1963, S. 13.

44) Vgl. dazu die theologische Deutung, S. 387 ff.

c.3 Heilung als Enttäuschung

Die Auflösung der Übertragung bedeutet für den Kranken die erneute Versagung einer libidinösen Strebung, das Scheitern einer Sehnsucht und Hoffnung, die an der Person des Arztes festgemacht war.

Nach FREUD soll nun der Patient im Verzicht auf die Beziehung zum Arzt einen generellen Verzicht auf seine Liebesansprüche betreffs ihrer Erfüllbarkeit in der Realität lernen. Sieht man, wie FREUD, die unbewußte Triebwelt als Schicksalsgestalterin des Menschen und seines Lebens, so impliziert diese Einsicht in die Un-erfüllbarkeit der erotischen Sehnsucht eine allgemeine Resignation in bezug auf das Leben und seine Glücksmöglichkeiten für den Menschen überhaupt. "Mit anderen Worten, er soll unter der ärztlichen Leitung jenen Fortschritt vom Lustprinzip zum Realitätsprinzip machen, durch welchen sich der reife Mann vom Kinde scheidet."⁴⁵

Der Kranke soll demnach eine innere Distanz zu seiner Wunschwelt gewinnen und den Überschuß seines Wünschens und Wollens gegenüber der Realisationsmöglichkeit dieser Ansprüche in der Außenwelt in Freiheit annehmen. Die Erkenntnis der Dissonanz von Lust- und Realitätsprinzip, die Annahme dieser unlösbaren Spannung ist die heilsame Enttäuschung, die die Psychoanalyse ermöglichen will.

Wie weit ist der Mensch aber fähig, diese Einsicht zu ertragen, da er doch gerade an dem Überschuß seiner Sehnsucht und seiner Wünsche gegenüber einer sich versagenden Realität scheiterte und seelisch krank wurde? FREUD weiß hier im Grunde genommen keine positive Lösung und ist sich der Tatsache bewußt, dem Kranken nur Surrogate eines erfüllten Lebens bieten zu können.

⁴⁵) S. FREUD, Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit, in: GW X, S. 365.

So schreibt FREUD an Pfarrer PFISTER: "Aber Sie sind in der glücklichen Lage, auf Gott weiter zu leiten und jenen, in dem einen Punkte glücklichen Zustand früherer Zeiten herzustellen, in dem die religiöse Gläubigkeit die Neurosen erstickte. Für uns besteht diese Chance der Erledigung nicht, unser Publikum, gleichgültig welcher Rassenherkunft, ist irreligiös, wir sind es zumeist selbst auch in gründlicher Weise, und da die anderen Wege der Sublimierung, durch die wir uns die Religion ersetzen, den meisten Patienten zu schwierig sind, läuft unsere Kur zumeist in das Aufsuchen der Befriedigung aus."⁴⁶

-
- 46) Leider kann die Einschätzung FREUDs, das "Publikum" seiner Psychoanalyse sei irreligiös, nicht nachgeprüft werden. Im Gegensatz zu C.-G. JUNG, vgl. S. 188, hat FREUD keinerlei nähere Angaben über seine Patienten gemacht. Bemerkenswert ist allenfalls eine Feststellung FREUDs in: 'Wege der psychoanalytischen Therapie': "Denn ich habe Leuten helfen können, mit denen mich keinerlei Gemeinsamkeit der Rasse, Erziehung, sozialer Stellung und Weltanschauung verband, ohne sie in ihrer Eigenart zu stören." A.a.O., in: GW XII, S. 190. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang aber auch noch an ein Bedenken FREUDs gegenüber K. ABRAHAM, er sähe nämlich die Psychoanalyse ohne C.-G. JUNG und die Schweizer in der Gefahr, eine jüdisch nationale Angelegenheit zu werden. S. FREUD/K. ABRAHAM, Briefe 1907 - 1926, Frankfurt 1965, S. 47. Es ist zu vermuten, daß FREUDs Einschätzung der Irreligiösität seines Publikums sich hauptsächlich auf seinen engeren psychoanalytischen Kreis beziehen konnte, dessen Mitglieder sich im wesentlichen aus dem europäisch-jüdischen Bildungsbürgertum des 19. Jahrhunderts zusammensetzten, und die ihrer jüdischen Religion gründlichst entfremdet waren. Vgl. dazu: M. ROBERT, S. FREUD - zwischen Moses und Ödipus, München 1975, S. 17 ff. "Die zwei Kulturen".

Die Religion⁴⁷ ist in diesem Zusammenhang für FREUD eine Form der Wirklichkeitsbewältigung, weil sie den Überschuß des Wunschpotentials gegenüber der Realität in einer 'Metarealität' auffängt und kanalisiert. "Die Religionen haben in konsequenter Verfolgung dieses Vorbildes den absoluten Lustverzicht im Leben gegen Versprechen einer Entschädigung in einem künftigen Dasein durchsetzen können; eine Überwindung des Lustprinzips haben sie auf diesem Wege nicht erreicht."⁴⁸ So verstanden wird der religiöse Glaube an ein rettendes Jenseits zu einem Selbstheilungsversuch des Menschen, der an der Dissonanz von Wunsch und Realität scheitert. In diesem anthropologischen Defizit sieht FREUD demnach die gemeinsame Ausgangsbasis der Entstehung seelischen Krankseins und der Religionsbildung als Versuchen, einer unlösbaren Lebensspannung auszuweichen.

47) Aus der Fülle der Literatur zu FREUDs Religionsverständnis, vgl. dazu die Bibliographie 'Psychoanalyse und Religion' von E. NASE, in: Psychoanalyse und Religion, hrsg. von E. NASE und J. SCHARFENBERG, Wege der Forschung Bd. CCLXXV, Darmstadt 1977, S. 387-437, sei hier auf zwei Abhandlungen hingewiesen: P. RICOEUR, Religion, Atheismus, Glaube, in: Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1974, S. 284-315, sowie J. SCHARFENBERG, Zum Religionsbegriff S. FREUDs, in: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, Hamburg 1972, S. 97-111.

48) S. FREUD, Formulierungen über die zwei Gesetze psychischen Geschehens, in: GW VIII, S. 236.

"Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier Kranke in asozialer Weise doch dieselben Versuche zur Lösung ihrer Konflikte und Beschwichtigung ihrer drängenden Bedürfnisse unternehmen, die Dichtung, Religion und Philosophie heißen, wenn sie in einer für die Mehrzahl verbindlichen Weise ausgeführt werden."⁴⁹

Der Selbstheilungsversuch in der Religion bewahrt darum vor seelischem Kranksein, weil er den sozialen Kontakt zur Realität nicht ganz verliert. Die Religion ist der Kunst verwandt, diesem Zwischenreich der Phantasie: "Es... ist durch allgemein menschliche Übereinkunft gebilligt, und jeder Entbehrende erwartet von daher Linderung und Trost."⁵⁰

Der neurotische Versuch der Selbstheilung durch den Rückzug aus der Realität in die Einsamkeit der Phantasiewelt, die eine vermeintliche Ruhe und Geborgenheit verspricht, scheitert an der daraus resultierenden absoluten Ich-Isolation, die das Leiden verstärkt und schließlich unerträglich macht. Die Psychose ist die äußerste Grenze einer solchen pathogenen Entwicklung. Die exemplarische Enttäuschungserfahrung in der Übertragungsauflösung soll unter dem Beistand des Therapeuten eine eher resignative Haltung gegenüber den Erfüllungsmöglichkeiten menschlicher Sehnsüchte in diesem Leben kognitiv und emotional einüben, die fortan das bewußtgewordene Subjekt vor dem Abgleiten in Neurose oder Psychose bewahren soll.

49) S. FREUD, Vorrede zu "Probleme der Religionspsychologie" von TH. REIK, in: GW XII, S. 327.

50) S. FREUD, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in GW XI, S. 391.

FREUD zeigt in diesen analytisch-therapeutischen Reflexionen eine Affinität zum philosophischen Denken A. SCHOPENHAUERS⁵¹. Beide Denker stimmen darin überein, das Primat der Vernunft im Menschen zu bestreiten. Sie sehen den Menschen von einem dunklen Urdrang bestimmt, SCHOPENHAUER nennt ihn Wille, FREUD Trieb. Der Überschuß des Wollens bzw. Wünschens gegenüber den Erfüllungsmöglichkeiten des Lebens wird beiden zum eigentlichen Problem. Gemeinsam ist ihnen auch die Einsicht in den Scheincharakter der Wirklichkeit, ihrer Bedeutung, die sie erst in den Vorstellungen, die sich der Mensch über sie macht, erhält. Am interessantesten für unsere Thematik ist aber die Analogie in der praktischen Lösung zur Wirklichkeits- resp. Lebensbewältigung.

FREUD und SCHOPENHAUER sehen eine Heilung der Wunsch-Realitätsdissonanz in der Einübung des Verzichtes auf innerweltliche Erfüllungsmöglichkeiten, in einer Art von kognitiver Resignation⁵².

Wenn A. SCHOPENHAUER am Schlusse seines Hauptwerkes "Die Welt als Wille und Vorstellung" schreibt:
"Wirklich ist was unserm Leben seinen wunderlichen und zweideutigen Charakter giebt, Dieses, daß darin zwei diametral entgegengesetzte Grundzwecke sich beständig kreuzen: der des individuellen Willens,

51) Vgl. dazu: W. ABENDROTH, A. SCHOPENHAUER, Hamburg 1967, Reihe der 'rowohlts monographien'.

52) In diesem Zusammenhang sei noch einmal die Rolle der Kunst erwähnt, die bei SCHOPENHAUER und FREUD als Lebenshilfe hoch bewertet wird.

gerichtet auf chimärisches Glück, in einem ephemeren, traumartigen, täuschenden Daseyn; wo hinsichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig sind, das Gegenwärtige aber jeden Augenblick zum Vergangenen wird; und der des Schicksals, sichtlich genug gerichtet auf Zerstörung unsers Glücks und dadurch auf Mortifikation unsers Willens und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieser Welt gefesselt hält", ⁵³ so entspricht dieses resignative Fazit über das menschliche Leben dem denkerischen Ansatz FREUDs, wie er sich in folgender Briefstelle an A. ZWEIG exemplarisch spiegelt: ".... aber Palästina hat nichts gebildet als Religionen, heiligen Wahnwitz, vermessene Versuche, die äußere Scheinwelt durch die innere Wunschwelt zu bewältigen." ⁵⁴

53) A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, in: Sämtliche Werke, hrsg. von P. DEUSSEN, Bd. II, S. 732.

54) S. FREUD, Briefe 1873 - 1939, Frankfurt a. Main 1968, S. 426.

d) Zur Frage einer 'heilen Seele'

FREUD, der es sich zur Aufgabe gemacht hatte, seelisches Leiden zu verstehen⁵⁵, sprach von einer 'heilen Seele' nur im Sinne eines theoretischen Konstrukts. Seiner Triebtheorie folgend wäre die totale Realisation der aus dem Triebreich drängenden Sehnsüchte eine seelische Heilserfahrung für das von Trieben gesteuerte Ich. Totale Bedürfnislosigkeit, Befreiung vom dunklen Drang der Triebe entsprechen seelischen Heilsvorstellungen unter dem Primat des Lustprinzips⁵⁶. Diese Heilsprojektion ist aber aufgrund der bestehenden Dissonanz von Wunsch- und Realitätsprinzip per se zum Scheitern verurteilt. FREUDs Heilsvorstellung führt in der psychotherapeutischen Praxis zur Negierung derselben, bemüht sich doch die Analyse um die subjektive Ermöglichung, die Wunsch-Realitätsdissonanz wahrzunehmen, anzuerkennen und fortan ohne pathogene Verdrängungen zu ertragen.

Auch der Begriff der Heilung gewinnt so bei FREUD einen Sinngehalt, der seine Bedeutung erst in der Beziehung zum konkreten leidenden Menschen gewinnt.

Die Heilung des Menschen kann es überhaupt nicht geben. Letztlich ist Heilung nur als Bewußtwerdung

55) "Nach der Meinung von W.-M. JOHNSTON ging die Auffassung der Wiener Schule dahin, daß die Krankheit einen Teil des Lebens bilde: die Aufgabe des Arztes sei nicht, sie auszurotten, sondern nur, sie zu verstehen." Zitiert nach einer Anmerkung in: P. ROAZEN, S. FREUD und sein Kreis, S. 142.

56) S. FREUD: "... das Geschöpf von den Spannungen zu entlasten, die durch Bedürfnisse in ihm erzeugt werden." Das Interesse an der Psychoanalyse, in: GW VIII, S. 415.

des Einzelnen, als Einsicht in die je subjektiv erfahrene Realitäts-Wunschweltkonstellation erfahrbare. So kann es nicht zur Aufgabe des Therapeuten werden, dem Kranken ichfremde, vermeintlich heilsame Heilsinhalte zu vermitteln. FREUD bemerkt dazu: "Wir haben es entschieden abgelehnt, den Patienten, der sich hilfesuchend in unsere Hand begibt, zu unserem Leibgut zu machen, sein Schicksal für ihn zu formen, ihm unsere Ideale aufzudrängen und ihn im Hochmut des Schöpfers zu unserem Ebenbild, an dem wir Wohlgefallen haben sollen, zu gestalten." ... "der Kranke soll nicht zur Ähnlichkeit mit uns, sondern zur Befreiung und Vollendung seines eigenen Wesens erzogen werden."⁵⁷

Diese ironisierende Zitation von Gen ¹²⁶ verneint jedwede Heilsvermittlung oder -ersetzung, die eine Psychoanalyse dem Menschen gewähren könnte. Die Psychoanalyse kann zwar die Heillosigkeit des menschlichen Seelenlebens beschreiben, aber keine universale Heilungsmöglichkeit aufzeigen. Die Aufgabe der Psychoanalyse ist die psychische Aufarbeitung eines individuellen Leidenszusammenhangs, verbunden mit der Stärkung des Subjekts zum Ertragen von Lebenskonflikten und Versagungen.

57) S. FREUD, Wege der psychoanalytischen Therapie, in: GW XII, S. 190.
Diese Rede von der Befreiung und Vollendung des eigenen Wesens ist eine der wenigen idealistisch getönten Äußerungen FREUDs, die bezogen auf das Gesamtwerk, keinesfalls verallgemeinert werden dürfen. Seltsamerweise haben gerade die Theologen den "idealistischen" FREUD rezipiert; es sei nur auf den ersten mit der Psychoanalyse vertrauten Pfarrer O. PFISTER hingewiesen, vgl. die S.339 ff.

Aus diesem therapeutischen Ansatz heraus kann FREUD postulieren: "An sich ist die Psychoanalyse weder religiös noch das Gegenteil, sondern ein unparteiisches Instrument, dessen sich der Geistliche wie der Laie bedienen kann, wenn es nur im Dienste der Befreiung Leidender geschieht."⁵⁸ Ohne hier der in einem gesonderten Kapitel abzuhandelnden Frage nach der theologischen Bedeutung des bisher erarbeiteten Krankheits- und Heilungsverständnis nachzugehen, sei doch schon vorgreifend die theologisch brisante Thematik aus den Reflexionen S. FREUDs angesprochen: Die Psychoanalyse erweist die Heillosigkeit der menschlichen Existenz aufgrund ihrer Abhängigkeit von unbewußten, sie bestimmenden dämonischen Mächten. Die seelischen Selbstheilungsversuche mittels Abwehr und Verdrängung verstricken das bewußte Subjekt immer tiefer in seine ungelösten Widersprüche und damit in die seelische Krankheit. Eine besondere Bedeutung kommt der Flucht des Kranken in Heilsphantasien zu, die aus der als glücklich erinnerten frühkindlichen Geborgenheitserfahrung mit den allmächtig gewählten Eltern resultieren. Als solche Versuche der Selbstheilung interpretiert FREUD die Religionen. Es gibt demnach keine natürliche Heilungs- bzw. Erlösungspotentialität bzw. -realität in der menschlichen Seele, mittels derer sich der kranke Mensch selbst retten könnte. In der psychoanalytischen Therapie ergibt sich daraus die Konsequenz, die FREUD selbst in seinen Übertragungsheilungen empirisch verifiziert hat, daß nämlich Heilung nur durch einen helfenden Anderen, der den Menschen aus seiner seelischen Verslossenheit herausreißt, möglich ist. Die Theologie spricht in diesem Zusammenhang von der Realität der Sünde und der Notwendigkeit der Christologie⁵⁹.

58) Briefwechsel FREUD/PFISTER, S. 13.

59) Zur theologischen Deutung dieses Ergebnisses, s.S.383 ff.

3. Die Thematik von Krankheit und Heilung,
Heil und Erlösung der Seele in FREUDs Alterswerk

Kamen im frühen und mittleren Werk FREUDs überwiegend die medizinisch-psychotherapeutisch relevanten Inhalte seelischen Krankseins und seiner Heilung in den Blick, so weitet sich im Alterswerk FREUDs diese Thematik in Fragehorizonte religiöser Anthropologie und Soteriologie. Dies geschieht vor allem in der psychotherapeutischen Problematisierung jener menschlichen Grenzerfahrungen, die auch von jeher zentrale Motive religiöser Fragestellungen gebildet haben: die Erfahrung des Todes und die Erfahrung der Schuld. Die Entdeckung der Bedeutung des Todes- und Schuldnerlebens für fast alle Formen seelischen Krankseins führt FREUD sowohl zu einer Revision seiner Triblehre als auch seines Verständnisses des Unbewußten. Dies hat entscheidende Konsequenzen für die Krankheits- und Heilungsdeutung, sowie ihre Ausweitung in die religiöse Frage nach einer Erlösung der Seele vom Tode und von der Schuld. Da die theoretischen Weiterentwicklungen für das Verständnis der Themaproblematik im Alterswerk FREUDs unentbehrlich sind, wird eine kurze Darstellung derselben den Anfang des nun folgenden Kapitels bilden, der die Interpretation der Leitbegriffe Krankheit, Heilung, Heil und Erlösung im Spätwerk FREUDs folgen soll.

a) Theoretische Grundlagen zu FREUDs Alterswerk

a.1. Psyche und Tod

FREUDs psychoanalytische Deutung des Todes verzeichnet wie seine gesamte Theoriebildung eine Entwicklung: In seinem Werk bis 1920 problematisiert er die psychische Bedeutung des Todes vor allem als Todeswunsch gegen andere Menschen: So enthüllt die Traumdeutung den Tod als destruktiven Wunschinhalt, als ersehntes Fortsein von Personen, die erotischen Primärstreben, beispielsweise ödipalen Wünschen, entgegenstehen¹.

Die Psyche konzipiert den Tod nur als das anderen Menschen widerfahrende, sie selbst glaubt nicht an das eigene Sterbenkönnen - bzw. -müssen. "Also unser Unbewußtes glaubt nicht an den eigenen Tod, es gebärdet sich wie unsterblich. Was wir unser "Unbewußtes" heißen, die tiefsten, aus Triebregeungen bestehenden Schichten unserer Seele, kennt überhaupt nichts Negatives, keine Verneinung, Gegensätze fallen in ihm zusammen - und kennt darum auch nicht den eigenen Tod, dem wir nur einen negativen Inhalt geben können. Dem Todesglauben kommt also nichts Triebhaftes in uns entgegen."²

1) Vgl. dazu: S. FREUD, Die Träume vom Tod teurer Personen, in: Die Traumdeutung, GW II/III, S. 254 f. FREUD schreibt dort: "Anders die Träume, in denen der Tod einer geliebten verwandten Person vorgestellt und dabei schmerzlicher Affekt verspürt wird. Diese bedeuten, was ihr Inhalt besagt, daß die betreffende Person sterben möge." A.a.O. S. 254.

2) S. FREUD, Zeitgemäßes über Krieg und Tod, in GW X, S. 350.

In FREUDs Schrift aus dem Jahre 1915 "Zeitgemäßes über Krieg und Tod", die unter dem Eindruck des 1. Weltkrieges entstand, wird das Todeserleben in der Erfahrung der Trauer und des Schmerzes über den Tod geliebter Personen als emotionaler Konflikt thematisiert. "Der Mensch konnte den Tod nicht mehr von sich ferne halten, da er ihn in dem Schmerz um den Verstorbenen verkostet hatte, aber er wollte ihn doch nicht zugestehen, da er sich selbst nicht tot vorstellen konnte. So ließ er sich auf Kompromisse ein, gab den Tod auch für sich zu, bestritt ihm aber die Bedeutung der Lebensvernichtung, wofür ihm beim Tode des Feindes jedes Motiv gefehlt hatte. An der Leiche der geliebten Person ersann er die Geister, und sein Schuldbewußtsein ob der Befriedigung, die der Trauer beigemengt war, bewirkte, daß diese erstgeschaffenen Geister böse Dämonen wurden, vor denen man sich ängstigen mußte."³

Ohne hier alle Aspekte dieser Deutung ausleuchten zu können, ist für FREUDs Analyse des Todes als psychischem Erleben vor allem seine Verknüpfung mit dem Schuldgefühl relevant, das aus den unbewußten Todeswünschen und der daraus resultierenden Angst des Ichs vor einer Entdeckung und Bestrafung resultiert⁴.

3) S. FREUD, Zeitgemäßes über Krieg und Tod, in: GW X, S. 347.

4) Vgl. dazu den Aufsatz von G. BITTNER, Todestrieb als 'innerer Tod', in: WZM, 27. Jg. 1975, H. 4, S. 150-156. Er schreibt dort: "Der Tod als solcher ist demnach keine psychische Realität; er wird es erst durch die Verbindung mit dem Schuldgefühl." A.a.O., S. 151.
Näheres zur Verknüpfung von Todes- und Schuld-erfahrung wird in der Diskussion der Über-Ich-Problematik zur Sprache kommen, s.S. 80 ff.

1920 publiziert FREUD die programmatische Schrift "Jenseits des Lustprinzips", in der er erstmals dem Tod die Qualität eines Triebes zuspricht⁵. Fortan steht die Spannung zwischen Eros und Thanatos im Mittelpunkt der FREUD'schen Trieblehre, die als "Mythologie" der Psychoanalyse bezeichnet werden kann⁶.

FREUD hat zunächst den Triebcharakter des Todes aus biologischen Überlegungen zu begründen versucht: Dieser Trieb wird definiert als "... ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, welchen dies Belebte unter dem Einflusse äußerer Störungskräfte aufgeben mußte, eine Art von organischer Elastizität oder wenn man will, die Äußerung der Trägheit im organischen Leben."⁷

5) S. FREUD, Jenseits des Lustprinzips, in : GW XIII, S. 3-69. Vgl. dazu: M. SCHUR, Sigmund Freud, Leben und Sterben, Frankfurt 1973, S. 381 ff' "Jenseits des Lustprinzips': Todestrieb und Wiederholungszwang'.

6) So FREUD in: Warum Krieg, in: GW XVI, S. 22/23.

7) S. FREUD, Jenseits des Lustprinzips, in: GW XIII, S. 38.

Ist die Berechtigung dieser biologischen Hypothese eines Triebdualismus im organischen Leben ziemlich einhellig auch innerhalb der psychoanalytischen Vereinigung angezweifelt worden⁸, so entbehrt doch FREUDs klinische Phänomenologie einer Todesrealität im menschlichen Seelenleben nicht einer allgemein anerkannten Grundlage. Es ist das klinische Phänomen des Wiederholungszwangs, das als Äußerung eines Todesstrebens in der seelischen Krankheit verstanden werden kann⁹. So beobachtete FREUD die Unfähigkeit seiner Kranken, sich von den negativ besetzten Erinnerungen, den schmerzlich erfahrenen Enttäuschungen zu lösen; es hat vielmehr den Anschein, als suchten die Kranken nach ständigen Vergegenwärtigungen dieser Erlebnisse. Letztere haben, wie FREUD sagt, dämonischen Charakter, sie zwingen den Menschen ständig in die Vergangenheit und zerstören das Erleben von erfüllter Gegenwart und Zukunft. Hatte FREUD vordem dieses Phänomen unter dem Aspekt des Widerstandes aufgrund fixierter Libido interpretiert, sieht er jetzt hierin eine tiefe Regressionssehnsucht nach einem uranfänglichen Sein, für das die Vergangenheitsfixierung nur Symbol ist. Es ist die Sehnsucht nach

-
- 8) E. JONES nennt MELANIE KLEIN, KARL MENNINGER und HERMAN NUNBERG als die einzigen Analytiker, die noch den Begriff Todestrieb verwenden, aber auch nicht im biologischen sondern rein klinischen Sinn. Vgl.:Ibd., Das Leben und Werk v. S. Freud, Bd. III, S. 329 f.
- 9) Dagegen schreibt aber W. LOCH in: Zur Entstehung aggressiv-destruktiver Reaktionsbereitschaft, in: Psyche, 24. Jg. 1970, H. 4, S. 241-259: "Man kann das Phänomen des Wiederholungszwanges ohne Zuhilfenahme der Todestriebhypothese aus den Lebenstrieben ableiten, ...". A.a.O. S. 249.

einem Nicht-mehr-Dasein, die totale Abwendung von einem Leben, das unerträglich erscheint. FREUD begreift so den Wiederholungszwang in bezug auf Vergangenes als eine Todeserfahrung mitten im Leben und interpretiert dies als Folge des Wirkens des Todes-triebes.-Sadistische und masochistische Elemente in Liebesbeziehungen, aber auch in der Beziehung zu sich selbst, sind FREUD ein weiteres Zeichen des ständigen Tötens und Sterbens in uns: "Verhinderte Aggression scheint eine schwere Schädigung zu bedeuten; es sieht wirklich so aus, als müßten wir anderes und andere zerstören, um uns nicht selbst zu zerstören, um uns vor der Tendenz zur Selbstdestruktion zu bewahren."¹⁰

Die Melancholie zeitigt die Demonstration dieses Sachverhaltes in eindrucksvoller Weise. Das Wüten der Person gegen sich selbst in ihren Selbstvorwürfen, Erniedrigungswünschen, das "Gefühl der Gefühllosigkeit", des inneren Abgestorbenseins erscheinen FREUD als eine Reinkultur des Wirkens des Todestriebes¹¹.

In seiner letzten Schrift von 1938, 'Abriß der Psychoanalyse'¹², vermutet FREUD, der Tod sei die Folge des Ausgespanntseins der Seele zwischen unlösbaren Konflikten, deren Wurzel im Dualismus einer intrapsychischen Todes- und Lebensmacht (Libido) liegt: "Ein Anteil von Selbstzerstörung verbleibt unter allen Umständen im Inneren, bis es ihm endlich gelingt,

10) S. FREUD, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: GW XV, S. 112.

11) Vgl. dazu: H. v. DITFURTH, Die endogene Depression, München, o.J.; sowie den bereits erwähnten Aufsatz von G. BITTNER, Todestrieb als 'innerer Tod', in: WZM, 27. Jg. 1975, H. 4, S. 150-156.

12) S. FREUD, Abriß der Psychoanalyse, in GW XVII, S. 63-138.

das Individuum zu töten, vielleicht erst, wenn dessen Libido aufgebraucht oder unvorteilhaft fixiert ist. So kann man allgemein vermuten, das Individuum stirbt an seinen inneren Konflikten..."¹³

Ohne hier der theologischen Interpretation vorzugreifen, zeigt FREUDs Deutung des Todes als eines für das leidende Ich mitten im Leben erfahrbaren Machtbereiches eine bemerkenswerte Analogie zu der paulinischen Deutung des Todes als der Sünde Sold¹⁴. So wie in der FREUD'schen Analyse das Über-Ich in seiner richtenden und strafenden Funktion das von Trieben pathisch bestimmte Ich in den Tod treibt, ist nach PAULUS das konkret von der Sünde besessene Ich unter dem Fluch des Gesetzes zum Tode verurteilt. Krankheit und Sünde sind Machtbereiche des Todes, die der Mensch aus sich selbst nicht überwinden kann¹⁵.

13) A.a.O. S. 72

14) Vgl. Röm 6²³: 'Denn der Sold, den die Sünde auszahlt, ist der Tod.'

15) Zur theologischen Ausführung dieser Interpretation, vgl. die S. 441 ff.

a.2 FREUDs Neuformulierungen zur Struktur
und Dynamik der Psyche

Hatte FREUD bis 1913 mit den Kategorien von bewußt und unbewußt das verdrängende Ich und verdrängte, libidinös besetzte Persönlichkeitsanteile identifiziert, so tritt mit der Schrift "Zur Einführung des Narzißmus"¹⁶ eine Analyse des Ichs in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Galt früher der Konflikt zwischen verdrängten libidinösen Wünschen und dem Ich als Abwehrinstanz als Ursprungsort seelischen Krankseins, so problematisiert FREUD zunehmend die bislang fraglos vorausgesetzte Einheit des Ichs im Krankheitsprozeß¹⁷. Er formuliert 1923 in seiner bahnbrechenden Schrift zur Neuformulierung der Struktur und Dynamik der Psyche, "Das Ich und das Es":¹⁸ "Wir haben im Ich selbst etwas gefunden, was auch unbewußt ist, sich gerade so benimmt wie das Verdrängte, das heißt, starke Wirkungen äußert, ohne selbst bewußt zu werden, und zu dessen Bewußtmachung es einer besonderen Arbeit bedarf. Die Folge dieser Erfahrung für die analytische Praxis ist, daß wir in unendlich viele Undeutlichkeiten und Schwierigkeiten geraten, wenn wir an unserer gewohnten Ausdrucksweise festhalten und zum Beispiel die Neurose auf einen Konflikt zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten zurückführen wollen."¹⁹

16) S. FREUD, Zur Einführung des Narzißmus, in: GW X, S. 138-170. Vgl. dazu auch: E. BLUM, Die Freudsche Psychoanalyse, Kap. III. Ausbau und Gestaltung, in: Handbuch der Klin. Psychol. Bd. II, hrsg. von E. STERN, S. 33-44.

17) Nach G. BALLY, Einführung in die Psychoanalyse S. Freuds, München 1968, vollzog sich die FREUD'sche Wandlung zur Einschätzung der Rolle des Ichs im Krankheitsgeschehen vor allem in der Auseinandersetzung mit den Krankheitsformen der Melancholie und Schizophrenie. A.a.O. S. 75 f.

18) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 237-289.

19) A.a.O. S. 244.

Dieser unbewußte Anteil des Ichs wird in FREUDs revidiertem Strukturmodell der Psyche als Über-Ich bezeichnet. Ab 1923 bildet die Dreieinheit von Es, Ich und Über-Ich das begriffliche Instrumentarium der Psychoanalyse, psychische Prozesse zu erfassen²⁰.

Entwicklungsgeschichtlich gesehen bildet das Es die Urschicht, die Matrix des Bewußtseins, des Ichs und des Über-Ichs. Seine Inhalte repräsentieren die archaische Triebsebene von Eros und Thanatos, die Spuren der Geschichte des menschlichen Kollektivs vom Primitiven zum Kulturmenschen, sowie die Niederlagen der individuellen Lebensgeschichte (das Vergessene und Verdrängte). Was die Selbsterkenntnis anbelangt, ist das Es die unbekannte Nachtseite des Menschen, es ist das Chaos der nicht-differenzierten Gegensätze, ein Reservoir unbesetzter Triebenergie, die nach Auslöschung drängt."...; das wenige, was wir von ihm wissen, haben wir durch das Studium der Traumarbeit und der neurotischen Symptombildung erfahren und das meiste davon hat negativen Charakter, läßt sich nur als Gegensatz zum Ich beschreiben".²¹

Das Ich ist eine Entwicklungsstufe des Es, das sich unter dem Einfluß der Außenwelt herauskristallisiert hat. FREUD ist der Auffassung, "daß das Ich jener Teil des Es ist, der durch die Nähe und den Einfluß der Außenwelt modifiziert wurde, zur Reizaufnahme und zum Reizschutz eingerichtet, vergleichbar der Rindenschicht, mit der sich ein Klümpchen lebender Substanz umgibt. Die Beziehung zur Außenwelt ist für das Ich entscheidend geworden, es hat die Aufgabe

20) Eine ausführliche Darstellung der FREUD'schen "Metapsychologie" bieten C. BRENNER, Grundzüge der Psychoanalyse, Frankfurt a. Main 1967, S. 43-150 sowie J.A. ARLOW/C. BRENNER, Grundbegriffe der Psychoanalyse, Hamburg 1976.

21) S. FREUD, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: GW XV, S. 80.

übernommen, sie bei dem Es zu vertreten, zum Heil des Es, das ohne Rücksicht auf diese übergewaltige Außenmacht im blinden Streben nach Triebbefriedigung der Vernichtung nicht entgehen würde."²²

Das Ich hat im Gegensatz zum Es die Fähigkeit zur Synthese, zum Aufbau geordneter seelischer Einheiten.

Die Herkunft des Ichs aus dem Es bedingt nach FREUD seine Schwäche und Labilität: "Man könnte das Verhältnis des Ichs zum Es mit dem des Reiters zu seinem Pferd vergleichen. Das Pferd gibt die Energie für die Lokomotion her, der Reiter hat das Vorrecht, das Ziel zu bestimmen, die Bewegung des starken Tieres zu leiten. Aber zwischen Ich und Es ereignet sich allzu häufig der nicht ideale Fall, daß der Reiter das Roß dahin führen muß, wohin es selbst gehen will."²³ Das Gleichnis von Roß und Reiter, zur Illustration der pathischen Bestimmtheit der menschlichen Seele seit PLATON bekannt²⁴, läßt evangelische Theologie an eine Argumentation LUTHERs gegenüber ERASMUS hinsichtlich der Diskussion um die Freiheit des menschlichen Willens denken, in der er das Ich als vermeintliches Subjekt des Wollens radikaler noch als FREUD von vornherein als das getriebene Tier qualifiziert, das, wortwörtlich verstanden, von Gott oder dem Teufel besessen ist²⁵.

In FREUDs Psychedeutung ist das bewußte Ich unfrei, weil es von einem pathischen Müssen aus dem Es getrieben wird. Eros und Thanatos bilden die mythischen Mächte, die um das Ich kämpfen²⁶.

22) S. FREUD, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV, S. 82.

23) S. FREUD, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV, S. 83.

24) Vgl. dazu PLATONs Mythos der Seelenrosse im 'Phaidros', 25. Kap., 246a 3 - 246d 5 und 34/35. Kap. 253c 7 - 255a 1, nach PLATON, Sämtliche Werke Bd. 4, rowohlt Klassiker Ausgabe, S. 27 f bzw. 34 f.

-
- 25) Vgl. M. LUTHER, De servo arbitrio, WA 18, 635:
"Sic humana voluntas in medio posita est, ceu
iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo
vult Deus, ... Si insederit Satan, vult et vadit,
quo vult Satan, nec est in eius arbitrio, ad utrum
sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi
sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum."

"So ist der menschliche Wille in der Mitte hinge-
stellt wie ein Lasttier; wenn Gott darauf sitzt,
will er und geht, wohin Gott will, ... Wenn der
Satan darauf sitzt, will er und geht, wohin
Satan will. Und es liegt nicht in seiner freien
Wahl, zu einem von beiden Reitern zu laufen und
ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen
darum, ihn festzuhalten und in Besitz zu nehmen."

M. LUTHER, Ausgewählte Werke, hrsg. von H.H. BOCHERDT
und G. MERZ, Ergänzungsreihe Bd. 1, 'Daß der freie
Wille nichts sei', 3. Aufl. München 1962, S. 46/47.

- 26) Vgl. S. FREUD, in: Neue Folge der Vorlesungen zur
Einführung in die Psychoanalyse, GW XV, S. 101:
"Die Triebe sind mythische Wesen, ..."

Die psychische Instanz des Über-Ichs erschließt FREUD aus der Analyse des Beobachtungswahns in der paranoischen Psychose: Der Kranke fühlt sich beobachtet, in seinen Gedanken und Handlungen ständig kontrolliert²⁷. Dies klinische Phänomen ist, so interpretiert FREUD, das Ergebnis einer Spaltung, in der sich ein Teil des Ichs dem übrigen gegenübergestellt hat: "Wie wäre es, wenn diese Wahnsinnigen Recht hätten, wenn bei uns allen eine solche beobachtende und strafandrohende Instanz im Ich vorhanden wäre, die sich bei ihnen nur scharf vom Ich gesondert hätte und in die äußere Realität verschoben wäre?"²⁸ Von der beobachtenden Kontrolle schließt FREUD auf die Funktion des Richtens und Strafens, in der sich eine Instanz im Ich selbst gegen das Ich wendet. Die Melancholie zeigt, wie das Ich unter den richtenden und strafenden Einwirkungen des Über-Ichs zusammenbricht: "... wird im melancholischen Anfall das Über-Ich überstreng, beschimpft, erniedrigt, mißhandelt das arme Ich, läßt es die schwersten Strafen erwarten, macht ihm Vorwürfe wegen längst vergangener Handlungen, die zu ihrer Zeit leicht genommen wurden, als hätte es das ganze Intervall über Anklagen gesammelt und nur seine gegenwärtige Erstarkung abgewartet, um mit ihnen hervorzutreten und auf Grund dieser Anklagen zu verurteilen. Das Über-Ich legt den strengsten

27) Vgl. S. FREUD, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI, S. 444: "Aus der Analyse des Beobachtungswahnes haben wir den Schluß gezogen, daß es im Ich wirklich eine Instanz gibt, die unausgesetzt beobachtet, kritisiert und vergleicht und sich solcher Art dem anderen Anteil des Ich entgegenstellt..."

28) S. FREUD, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV, S. 65.

moralischen Maßstab an das ihm hilflos preisgegebene Ich an, es vertritt ja überhaupt den Anspruch der Moralität, und wir erfassen mit einem Blick, daß unser moralisches Schuldgefühl der Ausdruck der Spannung zwischen Ich und Über-Ich ist"²⁹

Das Über-Ich ist Erbe des Ödipuskomplexes, der nach FREUD entscheidenden Nahtstelle menschlicher Entwicklung. Die primären, erotisch besetzten Bezugspersonen, Vater und Mutter, müssen aufgegeben werden; dabei verfallen die triebbestimmten Wünsche nach Vereinigung mit der Mutter und der Beseitigung des Vaters unter der Angst vor dem Liebesverlust der Eltern der Verdrängung³⁰.

Eine Verkomplizierung dieses Sachverhaltes ergibt sich daraus, daß FREUD aufgrund seiner Annahme der allgemeinen bisexuellen Anlage des Menschen eine Verschränkung der erotischen und aggressiven Triebkomponenten des Kindes gegenüber den Eltern annehmen muß.

Der kleine Mensch bewältigt diese erste Liebesenttäuschung mit einer Identifizierung?³¹ "Beim Untergang des Ödipuskomplexes werden die vier in ihm enthaltenen Strebungen sich derart zusammenlegen, daß aus ihnen eine Vater- und eine Mutteridentifizierung hervorgeht,

29) S. FREUD, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV, S. 66/67. Vgl. zum Folgenden: R. GOETSCHI, Der Mensch und seine Schuld, S. 56-70: "Das Schuldgefühl und Freuds Theorie".

30) Hier ist um der besseren Übersicht willen nur der ödipale Konflikt des Knaben beschrieben; beim Mädchen tritt eine weitere Verkomplizierung durch die primäre Liebesbindung an das spätere ödipale Haßobjekt, die Mutter hinzu.

31) Die Identifizierung ist nach FREUD "als früheste Äußerung einer Gefühlsbindung an eine andere Person bekannt...", Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: GW XIII, S. 115.

die Vateridentifizierung wird das Mutterobjekt des positiven Komplexes festhalten und gleichzeitig das Vaterobjekt des umgekehrten Komplexes ersetzen; Analoges wird für die Mutteridentifizierung gelten."³² Der Identifikation korrespondiert eine Internalisierung des elterlichen Vorbildes. Das Über-Ich, die psychische Repräsentanz der Elternidentifikation, spiegelt die soziale und moralische Vorstellungswelt der primären Bezugspersonen. Der äußere Zwang der Erziehung erfährt durch die Verinnerlichung ihrer Repräsentanten eine immense Verstärkung.

Ist das Über-Ich ein Niederschlag des kindlichen Sozialisationsprozesses, spiegeln sich in ihm auch Vorstellungen der Gesellschaft und der überkommenen Moral. Für FREUD beginnt hier das Problem der Bedeutung der Gesellschaft und der sie tragenden Kultur für das Individuum³³. Seine Kulturanalyse geht davon aus, daß der Prozeß der Kulturentwicklung der Menschheit dem Reifungsprozeß des Individuums entspricht³⁴.

32) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 262.

33) Die FREUD'sche Gesellschafts- und Kulturkritik ist so umfangreich und vielschichtig, daß eine genaue Analyse dieser Problematik den Rahmen dieses Themas sprengen würde. Es sei aber in diesem Zusammenhang nochmals auf C. LINK, 'Theologische Perspektiven nach Marx und Freud' verwiesen, wo er FREUDs Religionskritik als Kulturkritik thematisiert. A.a.O. S. 78-111.

34) Vgl. S. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur, in: GW XIV S. 458.

Der Verarbeitung des Ödipuskonfliktes kommt hier wie dort eine entscheidende Bedeutung zu. In Analogie zwischen Kultur- und Individualentwicklung bildet sich auch auf Gemeinschaftsebene ein Kultur-Über-Ich³⁵, das von FREUD ebenfalls aus einem ödipalen Konflikt des sogenannten 'Urmenschen' begründet wird³⁶. Der in 'Totem und Tabu' rekonstruierte Mythos vom Urvatermord hat ungeachtet der Frage nach seiner historischen Realität ähnlich dem biblischen Mythos vom Fall die Funktion der genetischen Erklärung eines gegenwärtig in der Realität nicht festmachbaren Schuldgefühls³⁷. Ungeachtet der Historizität des Urvatermordes ist das universale menschliche Schuldgefühl nach FREUD immer aus der Triebdualität von Eros und Thanatos begründbar: "Es ist wirklich nicht entscheidend, ob man den Vater getötet hat oder sich der Tat enthalten hat, man muß sich in beiden Fällen schuldig finden, denn das Schuldgefühl ist der Ausdruck des Ambivalenzkonfliktes, des ewigen Kampfes zwischen dem Eros und dem Destruktions- oder Todestrieb."³⁸

35) A.a.O. S. 501.

36) Totem und Tabu, GW IX

37) FREUD bemerkt dazu in: Das Unbehagen in der Kultur, GW XIV, S. 490: "Wir können nicht über die Annahme hinaus, daß das Schuldgefühl aus dem Ödipuskomplex stammt und bei der Tötung des Vaters durch die Brüdervereinigung erworben wurde."

Zur Kritik der Urhordentheorie FREUDs, vgl.: B. MALINOWSKI, Infantile Sexualität bei den Kindern der Wilden und Zivilisierten, 1962.

38) Das Unbehagen in der Kultur, GW XIV, S. 492.

Das Über-Ich ist demnach der psychische Niederschlag einer dualistischen Triebbestimmtheit des menschlichen Subjekts, die sich im ödipalen Liebe-Haß-Schuld-konflikt in jeder Seele von neuem 'historisiert'. Das Über-Ich hat fortan drei Funktionen: die der Selbstbeobachtung, die des Gewissens und die des Ichideals. Die Wahrnehmung der Diskrepanz zwischen Ichideal und realem Ich führt zu Schuldgefühlen, die individual-historisch aus der Angst vor der Autorität der introjizierten Eltern erklärt werden können³⁹. So resümiert FREUD: "... unser Gewissen ist nicht der unbeugsame Richter, für den die Ethiker es ausgeben, es ist in seinem Ursprunge 'soziale Angst' und nichts anderes."⁴⁰

39) Vgl. zu diesen Definitionen:
S. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur,
GW XIV, S. 496.

40) Zeitgemäßes über Krieg und Tod, in: GW X, S. 330.

E x k u r s

FREUDS Gewissensinterpretation hat ihre philosophische Heimat in der Destruktion der traditionellen Ethik bei Denkern des 19. Jahrhunderts wie beispielsweise A. SCHOPENHAUER und FR. NIETZSCHE. Ein natürliches Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse wird abgelehnt, das Gewissen erscheint als ein komplexes Gebilde, dessen Genese aus äußeren Fremdeinflüssen zu rekonstruieren versucht wird. Der radikalste Zerstörer traditioneller Vorstellungen der Moral und des Gewissens wurde bekanntlich FR. NIETZSCHE⁴¹, der sich auch am engsten mit den psychoanalytischen Erkenntnissen FREUDS be-
rührt⁴².

Wenn NIETZSCHE formuliert: "Der Inhalt unseres Gewissens ist alles, was in den Jahren der Kindheit von uns ohne Grund regelmäßig gefordert wurde, durch Personen, die wir verehrten oder fürchteten... - Der Glaube an Autoritäten ist die Quelle des Gewissens; es ist also nicht die Stimme Gottes in der Brust des Menschen, sondern die Stimme einiger Menschen im Menschen"⁴³,

41) Vgl. dazu: W. MÜLLER-LAUTER, Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin 1971, S. 95-116: 'Wille zur Wahrheit und Wille zur Macht'.

42) FREUD hat stets seine Unabhängigkeit von der Philosophie SCHOPENHAUERS und NIETZSCHES betont. "Ich habe Schopenhauer sehr spät im Leben gelesen. Nietzsche, den anderen Philosophen, dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken, habe ich gerade darum lange gemieden; an der Priorität lag mir ja weniger als an der Erhaltung meiner Unbefangenheit."
'Selbstdarstellung', in: GW XIV S. 86.

43) F. NIETZSCHE, Menschliches - Allzumenschliches, II, 2 Der Wanderer und sein Schatten, Aph. 52, zitiert nach: NIETZSCHES Werke, hrsg. von G. COLLI/M. MONTINARI, Berlin 1967 ff. IV Abtl. 3. Bd. S. 214.

dann entspricht dies FREUDs Theorie der Entstehung des Über-Ichs aus internalisierten Bezugspersonen der Kindheit.

Eine weitere Übereinstimmung zwischen NIETZSCHE und FREUD besteht in der Theorie, die Kultur sei auf Trieb- bzw. Instinktverzicht und Aggressionsverinnerlichung aufgebaut: "Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, wenden sich nach innen - dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine Seele nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maße auseinander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach außen gehemmt worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte - die Strafen gehören vor allem zu diesen Bollwerken -, brachten zuwege, daß alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten."⁴⁴

Exkurs Ende

44) F. NIETZSCHE, Zur Genealogie der Moral, zitiert nach: Werke in zwei Bänden, hrsg. von I. FRENZEL, München 1967, Bd. II, S. 228.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Ich in seiner Bewußtwerdungs- und Integrationsfunktion die Schlüsselstellung in FREUDs psychischem Instanzenmodell einnimmt. FREUD konzipiert das Ich als synthetisierendes Subjekt der Psyche: "Das Ich bereichert sich bei allen Lebenserfahrungen von außen; das Es aber ist seine andere Außenwelt, die es sich zu unterwerfen strebt. Es entzieht dem Es Libido, bildet die Objektbesetzungen des Es zu Ichgestaltungen um. Mit Hilfe des Über-Ichs schöpft es in einer für uns noch dunklen Weise aus den im Es angehäuften Erfahrungen der Vorzeit."^{45 46}

Die psychischen Harmonisierungsversuche des Ichs werden jedoch aufgrund seiner Abhängigkeiten von Es, Über-Ich und Außenwelt zu oftmals verzweifelten Versuchen der Versöhnung unvereinbarer Gegensätze. Da das Ich aus der pathischen Bestimmtheit durch die Triebwelt des Es lebt, gerät es notwendig in einen dauernden Konflikt mit den Ansprüchen des Über-Ichs, das seine Aktionen stets überwacht und gegebenenfalls verurteilt, ebenso mit der Außenwelt, die oft genug die Aufschiebung eines Triebwunsches erfordert. Das Ich wird so auch zum Realisationsort des Eros-Thanatosdualismus: "Durch seine Identifizierungs- und Sublimierungsarbeit leistet es den Todestrieben im Es Beistand zur Bewältigung der Libido, gerät aber dabei in Gefahr, zum Objekt der Todestribe zu werden und selbst umzukommen. Es hat sich zu Zwecken der Hilfeleistung selbst mit Libido erfüllen müssen, wird dadurch selbst Vertreter des Eros und will nun leben und geliebt werden."⁴⁷

45) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 285.

46) Zum Gesamtkomplex psychoanalytischer Ichauffassung, vgl. H. HARTMANN, Ich-Psychologie und Anpassungsproblem 2. Aufl. Stuttgart 1970.

47) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 287.

Die Abhängigkeiten des Ichs sind somit für dieses eine ständige Gefahr, da es ständig von Ansprüchen und Wünschen getrieben wird und Gefahr läuft, zwischen ihnen zerrissen zu werden. "Was das Ich von der äußeren und von der Libidogefahr im Es befürchtet, läßt sich nicht angeben; wir wissen, es ist Überwältigung oder Vernichtung, aber es ist analytisch nicht zu fassen."⁴⁸ Theologisch könnte man dieses von FREUD beschriebene Phänomen der Angst des Ichs vor überwältigenden Erfahrungen jenseits seiner natürlichen Selbsterfahrung aus seiner Neigung zur Verkrümmung in sich selbst erklären⁴⁹.

Die entscheidende und gefährlichste Abhängigkeit des Ichs ist diejenige vom Über-Ich. Das Über-Ich birgt in sich den psychischen Niederschlag der tiefsten emotionalen Erschütterung des Menschen: sein Zerschlagen an der Ambivalenz seiner kindlichen Liebeserfahrung mit den idealisierten Eltern. Das Scheitern dieser 'Urliche' und die psychische Verarbeitung dieser Erfahrung spiegeln sich in der Über-Ich/Ich Konstellation. Das Ich sucht in der Relation zum Über-Ich das totale Geliebtwerden einzuholen, das ihm von den realen Eltern vermeintlich versagt blieb: "Leben ist also für das Ich gleichbedeutend mit Geliebtwerden, vom Über-Ich geliebt werden, das auch hier als Vertreter des Es auftritt. Das Über-Ich vertritt dieselbe schützende und rettende Funktion wie früher der Vater, später die Vorsehung oder das Schicksal."⁵⁰ In diesen Bereich der Über-Ich/Ich Relation gehört für FREUD auch die natürliche psychische Gottesbeziehung des Menschen⁵¹.

48) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 287.

49) Vgl. dazu die Ausführungen der S.384 ff.

50) S. FREUD, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV, S. 84.

51) Vgl. dazu S.104 ff.

b) Das universale seelische Kranksein des
Menschen nach dem Alterswerk FREUDs

b.1 Krankheit und Angst

Entsprechend dem Konstrukt der psychischen Instanzen und der Theorie der pathischen Bestimmtheit der Seele vom Triebdualismus Eros-Thanatos beschreibt FREUD nach 1923⁵² seelisches Kranksein sowohl als Scheitern des Ichs an seinen unversöhnlichen Abhängigkeiten von Es, Über-Ich und Außenwelt, als auch als passives Bestimmtein von der Triebspannung zwischen Eros und Thanatos. Ein Ansatz, seelisches Kranksein zu erklären, ist nach FREUD die Angst des Ichs: "Wenn das Ich seine Schwäche einbekennen muß, bricht es in Angst aus, Realangst vor der Außenwelt, Gewissensangst vor dem Über-Ich, neurotische Angst vor der Stärke der Leidenschaften im Es."⁵³ Entsprechend der Theorie von libidinösen Entwicklungsstufen, denen bestimmte Formen seelischer Erkrankung entsprechen, entwirft FREUD eine Stufenfolge der Angstentwicklung⁵⁴.

Am Anfang steht das Trauma der Geburtsangst, die Aufgabe der symbiotischen Geborgenheit, es folgt die Angst vor der Trennung von der Mutter, dem Vorbild aller späteren Angst vor Liebesverlust. Am Ödipuskonflikt entwickeln sich Kastrationsängste, Selbstverlustängste, die mit Straf- und Todesängsten verbunden sind. Das Über-Ich als psychischer Niederschlag der gescheiterten Liebe zu den idealisierten

-
- 52) 1923 erschien bekanntlich 'Das Ich und das Es'.
53) S. FREUD, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV, S. 84/85.
54) Zum Gesamtphänomen der Angst in tiefenpsychologischer Sicht ist zu verweisen auf: G. CONDRAU, Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie, Berlin 1976.

Eltern und der nachfolgenden Introjizierung ihrer Imagines wird zum Kristallisationsort aller Ängste des Ichs vor dem 'immer sehenden Auge', es übernimmt auch die Funktion des Richtens und Strafens, die ehemals die Eltern gegenüber dem kleinen Kind ausübten. Nach FREUD sind die Vorstellungen eines persönlichen Gott Vaters oder auch des unpersönlichen Schicksals projizierte Formen der Abhängigkeitserfahrung des Ichs vom 'immer sehenden', richtenden und strafenden, oder auch vor der Verdammnis rettenden Über-Ich. Die aus der Über-Ich Relation stammenden Ängste des Ichs, vor dem inneren Richter nicht bestehen zu können und damit seine rettende Liebe zu verlieren, verlassen im Gegensatz zu den anderen Stufen der kindlichen Angst, die psychisch verarbeitet werden können, den Menschen erst im Tode. Sterben und Tod werden als Strafe des Über-Ichs, bzw. Gottes oder des Schicksals erlebt.

In seiner Abhandlung: 'Hemmung, Symptom und Angst'⁵⁵ sind für FREUD überschießende Angstreaktion und Neurose deckungsgleich. Beides sind inadäquate Reaktionen auf Gefahren, die das Ich überbewertet. In diesem Kontext sind Kinderneurosen "regelmäßige Episoden der Entwicklung"⁵⁶, es erhebt sich nur die Frage, warum einigen Menschen die Angstverarbeitung

55) S. FREUD, Hemmung, Symptom und Angst in: GW XIV, S. 111-205. Vgl. auch die Besprechung dieser Arbeit in: E. JONES, Das Leben und Werk von S. FREUD, Bd. III, S. 303 ff.

56) Hemmung, Symptom und Angst, GW XIV, S. 179.

schließlich mehr oder weniger gelingt, während andere daran scheitern? So bleibt die Frage nach einem spezifischen Motiv des seelischen Krankseins unter der Perspektive der Angst des Ichs unbeantwortet, denn, so fragt FREUD: "Warum sind nicht alle Neurosen Episoden der Entwicklung, die mit Erreichung der nächsten Phase abgeschlossen werden?"⁵⁷

57) A.a.O. S. 180.

b.2 Krankheit und Gesundheit

In FREUDs Analyse seelischen Krankseins haben sich in seinen Schriften ab 1920 Krankheit und Gesundheit der Seele immer mehr ineinander verschränkt: "Wir haben erkannt, daß die Abgrenzung der psychischen Norm von der Abnormalität wissenschaftlich nicht durchführbar ist, so daß dieser Unterscheidung trotz ihrer praktischen Wichtigkeit nur ein konventioneller Wert zukommt. Wir haben damit das Anrecht begründet, das normale Seelenleben aus seinen Störungen zu verstehen, was nicht gestattet wäre, wenn diese Krankheitszustände, Neurosen und Psychosen spezifische, nach der Art von Fremdkörpern wirkende Ursachen hätten."⁵⁸ Es sind die gleichen aporetischen Instanzenkonflikte und dualistischen Triebspannungen, unter denen der "so genannte Gesunde" und der "Kranke" leiden und schließlich im Tode zusammenbrechen, denn, so FREUD, "das Individuum stirbt an seinen inneren Konflikten."⁵⁹ Das Scheitern des Versuchs, qualitative Kategorien zur Differenzierung von seelischem Kranksein und Gesundsein zu eruieren, hat zur Folge, daß FREUD auf seine ersten Forschungen zur Psychopathologie rekurriert. Hatte er doch vor 1900 die Verteilung von Energiepotentialen und -quantitäten zur Grundlage seiner psychischen Nosologie gemacht⁶⁰.

58) S. FREUD, Abriß der Psychoanalyse, in: GW XVII, S. 125/26.

59) A.a.O. S. 72.

60) Vgl. dazu: S. FREUD, Entwurf einer Psychologie (1895) in: Aus den Anfängen der Psychoanalyse, S. 305 - 384, sowie eine Besprechung dieser Arbeit von R. WOLLHEIM, in: 'S. FREUD', München 1972, S. 39 - 58.

So werden in seinen letzten Schriften die Quantitäten der Triebbesetzungen der einzelnen psychischen Instanzen, Es, Ich und Über-Ich zum Kriterium von Gesundheit oder Krankheit. "Es sind quantitative Disharmonien, die für die Unzulänglichkeit und für die Leiden der Neurotiker verantwortlich zu machen sind."⁶¹

Das Fließgleichgewicht aller seelischen Dynamik, die Harmonie der psychischen Instanzen wird zum theoretischen Postulat einer 'heilen', d.h.hier gesunden Seele.

FREUD resümiert: "Gesundheit läßt sich eben nicht anders denn metapsychologisch beschreiben, bezogen auf Kräfteverhältnisse zwischen den von uns erkannten, wenn man will erschlossenen, vermuteten Instanzen des seelischen Apparates."⁶²

61) S. FREUD, Abriß der Psychoanalyse, in: GW XVII, S. 110.

62) Ibid. Die endliche und die unendliche Analyse, in: GW XVI, S. 70 Anm..

b.3 Krankheit und Geschichtlichkeit

FREUDs radikalisierte Sicht der Universalität seelischer Krankheitserfahrung zeigt sich in seinem Alterswerk auch darin, daß das Leiden an unversöhnlichen Spannungen und Konflikten der Seele immer weniger geschichtlich aus einer unbewältigten Vergangenheit verstanden, stattdessen zunehmend aus der Lebensgeschichte des Subjekts herausgenommen und verinnerlicht wird⁶³.

- Das Es ist per definitionem geschichtslos, das Über-Ich ein 'Archetypus' kollektiver und individueller Schulerfahrungen, die in ihrer internalisierten, unbewußten Form geschichtlich nicht mehr festzumachen sind. Das Ich als Ort der Bewußterdung und damit des Geschichtlichwerdens von Es, Über-Ich und Außenwelt ist nach FREUD ständig vom Verlust seiner geschichtlichen Identität bedroht.

63) Vgl. dazu: J. SCHARFENBERG, Sprache, Geschichte und Überlieferung, in : Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, Hamburg 1972, S. 116 - 127. SCHARFENBERG sieht in der reflexiven Einholung der Lebensgeschichte das therapeutische Proprium der FREUDschen Psychoanalyse. FREUDs Sicht der Gefährdung des Ichs durch die sich einer Harmonisierung im geschichtlichen Subjekt sperrenden Abhängigkeiten von unbewußten Mächten bekommt SCHARFENBERG dabei nicht genügend in den Blick. Das seine Geschichte einholende Subjekt ist eine idealistische Konzeption, die mit derjenigen FREUDs ebenso wenig vereinbar ist wie mit der biblischen Sicht der Bedrohung des Menschen durch Abhängigkeiten, die eine innerweltliche Identitätsfindung vereiteln. Zur Auseinandersetzung mit der SCHARFENBERG'schen FREUD-Interpretation vgl. im Einzelnen die S.360ff.

FREUD schreibt: "Was immer das Ich in seinem Abwehrbestreben vornimmt, ob es ein Stück der wirklichen Außenwelt verleugnen oder einen Triebanspruch der Innenwelt abweisen will, niemals ist der Erfolg ein vollkommener, restloser, immer ergeben sich daraus zwei gegensätzliche Einstellungen, von denen auch die unterliegende, schwächere zu psychischen Weiterungen führt."⁶⁴ Die Abwehr unerträglicher oder unvereinbarer Ansprüche der Innen- und Außenwelt seitens des Ichs zeitigt eine Spaltung desselben, insofern ein Teil der Ichgeschichte in die Unbewußtheit und somit Geschichtslosigkeit abgespalten wird.

"Alle diese Phänomene, die Symptome wie die Einschränkungen des Ichs und die stabilen Charakterveränderungen haben Zwangscharakter, d.h. bei großer psychischer Intensität zeigen sie eine weitgehende Unabhängigkeit von der Organisation der anderen seelischen Vorgänge... ."

"Sie sind gleichsam ein Staat im Staat, eine unzugängliche, zur Zusammenarbeit unbrauchbare Partei, der es aber gelingen kann, das andere, sog. Normale zu überwinden und in ihren Dienst zu zwingen. Geschieht dies, so ist damit die Herrschaft einer inneren psychischen Realität über die Realität der Außenwelt erreicht, der Weg zur Psychose eröffnet."⁶⁵

64) S. FREUD, Abriß der Psychoanalyse, in: GW XVII, S. 135.

65) S. FREUD, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: GW XVI, S. 181.

Das Ich kann in seiner Geschichte nicht mit sich selbst identisch werden, da es zwischen geschichtlich unauflösbaren Aporien gespannt ist. Es kann nicht die Totalität seiner Abhängigkeiten realisieren, ohne zwischen psychischen Dualismen zerrissen zu werden.

Die pathische Bestimmtheit des Ichs von seinem geschichtlich nicht einholbaren Triebgrund sowie seine innerweltlich nicht lösbare Abhängigkeit von einer internalisierten Gesetzesinstanz, dem Über-Ich, lassen eine innergeschichtliche Einholung der Identität des Ichs mit sich selbst zur Farce werden. Die Ermöglichung der Freiheit des Subjekts in seiner Geschichte, vor allem gegenüber seiner Vergangenheit, ist nach FREUDs Spätschriften keine erfüllbare therapeutische Hoffnung.

c) Zur Phänomenologie seelischen Krankseins

c.1 Psychosen

Die Psychose⁶⁶ ist dadurch charakterisiert, daß das Ich sich aus der Beziehung zu den Objektrepräsentanzen der Außenwelt zurückzieht⁶⁷. Es gerät dadurch in eine qua symbiotische Es-Relation und ist selbst in Teil-Iche gespalten. Die Wahnbildung geht von einem noch erhaltenen Teil-Ich aus, das verzweifelt versucht, eine neue Art von Realitätsbeziehung aufzubauen. Dieser Beziehungsversuch ist von den Inhalten des Es und seinen Wünschen geprägt, das gespaltene Ich steht unter der totalen Dominanz derselben. Die Wahnbildung ist als ein therapeutischer Versuch des verbliebenen Teil-Ichs zu verstehen, in einer Es-gestalteten Außenbeziehung Halt zu finden.

Der Grund dieser Zäsur mit der Lebenswelt liegt nach FREUD in der Abwehr einer schmerzlichen Enttäuschung an der Realität. So erträgt beispielsweise das Ich unter dem Druck eines Triebwunsches seine Versagung in der Realität nicht, verleugnet aber gleichzeitig diesen Konflikt. "Der pathogene Effekt hängt nun davon ab, ob das Ich in solcher Konfliktspannung seiner Abhängigkeit von der Außenwelt treu bleibt

66) Zur näheren Orientierung vgl.: E. BLEULER, Lehrbuch der Psychiatrie, 12. Aufl. Berlin, Heidelberg, New York 1972 sowie das direkt psychoanalytisch ausgerichtete Buch von P. SCHILDER, Entwurf zu einer Psychiatrie auf psychoanalytischer Grundlage, Frankfurt 1973.

67) Unter Objektrepräsentanz ist das Spiegelbild der äußeren Realität im Subjekt zu verstehen.

und das Es zu knebeln versucht, oder ob es sich vom Es überwältigen und damit von der Realität losreißen läßt."⁶⁸ Es ist dies verleugnete Stück der Realitätsbeziehung, das in der Wahnbildung wiederkehrt und seinen historischen Wahrheitskern ausmacht. "Die Wahnbildungen der Kranken erscheinen mir als Äquivalente der Konstruktionen, die wir in den analytischen Behandlungen aufbauen, Versuche zur Erklärung und Wiederherstellung, die unter den Bedingungen der Psychose allerdings nur dazu führen können, das Stück Realität, das man in der Gegenwart verleugnet, durch ein anderes Stück zu ersetzen, das man in früher Vorzeit gleichfalls verleugnet hatte."⁶⁹ FREUD sieht eine Art von psychischer Ergänzungsreihe, in der das Ich schließlich unter seinen Abwehrspaltungen zerbricht. "In solcher Art würde auch der Wahn sich dem Satze unterwerfen, den ich früher einmal nur für die Hysterie ausgesprochen habe, der Kranke leide an seinen Reminiszenzen."⁷⁰

68) S. FREUD, Neurose und Psychose, in: GW XIII, S. 390.

69) Ibd. Konstruktionen in der Analyse, in: GW XVI, S. 55.

70) S. FREUD, Konstruktionen in der Analyse, in: GW XVI, S. 56.

c.2 Die Melancholie

FREUDs Ausgangspunkt zum Verständnis der Melancholie⁷¹ ist der psychische Prozeß der Trauer⁷². Beiden gemeinsam ist die Thematik eines Verlusterlebens. Während in der Trauer die schmerzliche Loslösung von der verlorenen Person mit der Zeit akzeptiert und durch eine neue Zuwendung zur realen Lebenswelt psychisch verarbeitet wird, vollzieht sich in der Melancholie aufgrund einer nicht zu überwindenden Gefühlsambivalenz eine psychische Fixierung und Internalisierung dieser aufgegebenen Objektbeziehung. Der Haß gegen das verlorene Objekt wird verdrängt, unter dem Mechanismus der psychischen Verschiebung gegen das eigene Ich gerichtet und führt zu dem klinischen Bild der Selbstanklagen, des Schuldgefühls, des Selbstunwerterlebens.

"Der Schatten des Objektes fiel so auf das Ich, welches nun von einer besonderen Instanz wie ein Objekt, wie das verlassene Objekt, beurteilt werden konnte. Auf diese Weise hatte sich der Objektverlust in einen Ichverlust verwandelt, der Konflikt zwischen dem Ich und der geliebten Person in einen Zwiespalt zwischen der Ichkritik und dem durch Identifizierung veränderten Ich."⁷³

71) Zum Problem der Melancholie ist auf die grundlegende Monographie H. TELLENBACHs, "Melancholie" hinzuweisen, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1961.

72) S. FREUD, Trauer und Melancholie, in GW X, S. 427 - 446.

73) S. FREUD, Trauer und Melancholie, in: GW X, S. 435.

Mit seiner psychischen Instanzen­theorie kann FREUD dies durch Identifikation entstandene Teil-Ich näher bestimmen, es ist das Ich-Ideal oder Über-Ich, das die verdrängte Aggression aufnimmt und sich gegen das aus der Identifikation mit dem verlorenen Objekt entstandene andere Teil-Ich wendet. So ist psychodynamisch gesehen die Melancholie als Über-Ich/Ich Konflikt zu verstehen⁷⁴.

Die Spannung zwischen Ich und Über-Ich, die vom Ich als Schuldgefühl wahrgenommen wird, ist in der Melancholie so zugunsten des Über-Ichs überbesetzt, daß das Über-Ich die totale Herrschaft über das Ich an sich gerissen hat. Daraus resultiert die Sterbenserfahrung des Ichs, das den Haß des Über-Ichs nicht erträgt. "Die Todesangst der Melancholie läßt nur die eine Erklärung zu, daß das Ich sich aufgibt, weil es sich vom Über-Ich gehaßt und verfolgt anstatt geliebt fühlt."^{75 76} Die andere Leidenskomponente, der Schuld- und Kleinheitswahn spiegelt die Verurteilung

74) FREUD wagt allerdings keine Differentialdiagnose von zyklischer und reaktiver Depression aufzustellen: "Wir verstehen bis jetzt nur jene Fälle, in denen das Objekt aufgegeben wurde, weil es sich der Liebe unwürdig gezeigt hatte. Es wird dann durch Identifizierung im Ich wieder aufgerichtet und vom Ich-Ideal streng gerichtet. Die Vorwürfe und Aggressionen gegen das Objekt kommen als melancholische Selbstvorwürfe zum Vorschein." Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: GW XIII, S. 149.

75) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 288.

76) S. FREUD bemerkte dazu einmal: "Wenn das Ich unter der Aggression des Über-Ichs leidet, so ist sein Schicksal ein Gegenstück zu dem der Protisten, die an den Zersetzungsprodukten zugrunde gehen, die sie selbst geschaffen haben. Als solches Zersetzungsprodukt im ökonomischen Sinne erscheint uns die im Über-Ich wirkende Moral." A.a.O. S. 287.

des Ichs durch das Über-Ich. So ist es nach FREUD recht wahrscheinlich, "daß das Elend des Melancholikers der Ausdruck eines scharfen Zwiespaltes zwischen beiden Instanzen des Ichs ist, in dem das übermäßig empfindliche Ideal seine Verurteilung des Ichs im Kleinheitswahn und in der Selbsterniedrigung schonungslos zum Vorschein bringt."⁷⁷ - Die Melancholie könnte als der Spiegel eines internalisierten Selbstgerichtes des Menschen bezeichnet werden, an dessen Schuld- und Urteilsspruch er innerlich stirbt.

77) S. FREUD, Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: GW XIII, S. 148.

c.3 Die Zwangsneurose

Die Zwangsneurose⁷⁸ ist durch einen unwiderstehlichen Denk-, Antriebs- oder Handlungsimpuls charakterisiert, der zwar vom Ich als unsinnig erkannt und kritisiert wird, dessen Nichtausführung aber zu unerträglichen Angst- und Spannungsgefühlen führt. Für FREUD sind Zwangssymptome ein klassisches Beispiel eines psychischen Kompromisses von triebhaften (Es) und zensurierenden (Über-Ich) Momenten.

Das Ich wehrt in der Zwangsneurose einen Konflikt mittels mehrerer Abwehrmechanismen von sich: Isolierung und Verschiebung (Abspalten eines Konfliktes aus dem ursprünglichen Zusammenhang) sowie der Technik des Ungeschehenmachens (Zwangsszeremoniell als büßende Wiederholung). Die Zwangshandlungen zwingen das Ich in den Dienst des verdrängten Triebanteils, was wiederum vom Ichideal oder Über-Ich mit einer Strafandrohung gegen das Ich beantwortet wird. Das richtende und strafende Über-Ich verwandelt den Triebanteil in einen ichfremden Zwang, dessen Nichtausführung schwerste Gewissensängste auslöst. Das Über-Ich bedient sich also einer partiellen Wiederkehr des verdrängten Triebes, um mit dessen Energie das Ich zu quälen. Demzufolge ist in der Zwangsneurose das Schuldgefühl überlaut, ohne sich vor dem Ich rechtfertigen zu können.

78) Vgl. dazu: W. BRÄUTIGAM, Reaktionen, Neurosen, Psychopathien, 2. Aufl. Stuttgart 1969, S. 85 - 91.

"Das Ich des Kranken sträubt sich daher gegen die Zumutung, schuldig zu sein und verlangt vom Arzt, in seiner Ablehnung dieser Schuldgefühle bestärkt zu werden. Es wäre töricht, ihm nachzugeben, denn es bliebe erfolglos. Die Analyse zeigt dann, daß das Über-Ich durch Vorgänge beeinflusst wird, welche dem Ich unbekannt geblieben sind. Es lassen sich wirklich die verdrängten Impulse auffinden, welche das Schuldgefühl begründen. Das Über-Ich hat hier mehr vom unbewußten Es gewußt als das Ich."⁷⁹

Die Zwangsneurose ist der psychopathologische Zerrspiegel der Verstrickung des Menschen in unverstandene innere Abhängigkeiten, wobei der Abhängigkeit von nicht bewußt eingestandenen Schuld Erfahrungen eine besondere Bedeutung zukommt.

79) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 280.

d) Das Problem der Schuld in seelischen
Krankheitsprozessen⁸⁰

Das Bild der Seele, das FREUD in seinem Alterswerk entworfen hat, ist ein tragisches⁸¹. Eingespannt in eine dualistische Triebdeterminiertheit, bildet sich in einem entwicklungsgeschichtlichen Sozialisationsprozeß ein Subjekt (das Ich), das seine Abhängigkeiten von seinem Es-Grund und einer internalisierten, reflexiv nicht einholbaren, weil präbewußten Schuld Erfahrung nicht überwinden kann. Das Über-Ich ist einerseits ein internalisiertes Ideal des ethischen Wollens, andererseits ein intrapsychisches Tribunal, das Dürfen und Sollen vertritt. Es ist Träger einer archetypischen Elternsehnsucht, die ob ihres Scheiterns in der Realität nur umso stärkere Macht über die Seele gewann. Diese seelische Urfahrung des Kindes spiegelt sich nach FREUD projektiv im Gottesbild eines personal vorgestellten Gottes, der gleichzeitig Furcht und Liebe erweckt, der dem Menschen als richtender, aber auch liebender Vater erscheint.

Die Relation des Ichs zum Über-Ich wird für FREUD zum Archetypus aller natürlichen Gottesbeziehung und -erfahrung des Menschen.

80) Aus der zahlreichen theologischen Literatur zur Thematik der Schuld in der Psychoanalyse sei hier nur eine neuere Monographie genannt:
R. GOETSCHI, Der Mensch und seine Schuld, Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge, Zürich 1976. Der kath. Theologe GOETSCHI bestimmt die Relation von Schuld und Krankheit aus der gemeinsamen Verwurzelung in einem "verfehlten Leben als ganzem, d.h. in einer Reifungs-, 'Entwicklungshemmung". A.a.O. S. 83/84.

Ähnlich äußert sich der Psychiater W. von SIEBENTHAL in seinem Buch "Schuldgefühl und Schuld bei psychiatrischen Erkrankungen" Zürich 1956. Er schreibt dort: "Weil der Mensch diese oder jene positive Möglichkeiten nicht erfüllt hat, ist er schuldig; weil er

hier und jetzt z.B. seine Liebesmöglichkeit nicht in Liebeswirklichkeit verwandelt hat, darum ist er schuldig. Gerade das Fehlen der Liebeswirklichkeit macht sein Schuldigsein aus." A.a.O. S. 96.

- 81) Zum in diesem Kontext gebrauchten Begriff des Tragischen, vgl. R. SCHAFFER, Die psychoanalytische Anschauung der Realität (II), in: Psyche, 26. Jg.1972, H. 12, S. 952-971. SCHAFFER definiert die tragische Anschauung als diejenige, "die Verstrickung, unentrinnbaren und hohen Einsatz fordernden Konflikt, Schrecken, dämonische Mächte, Vergänglichkeit und Unsicherheit unterstreicht, ...". A.a.O. S. 970. SCHAFFER interpretiert FREUD so, daß wir allein dadurch, "daß wir leben, in einer Kultur aufwachsen und versuchen, in ihr zu bestehen, in eine tragische Situation verstrickt" sind. A.a.O. S. 953.

In seinen späten Schriften sieht FREUD seelisches Kranksein immer mehr unter der Perspektive von Über-Ich Konflikten, die als unbewußte Schuldgefühle den entscheidenden Anteil der seelischen Pathogenese bilden. "Man kommt endlich zur Einsicht, daß es sich um einen sozusagen "moralischen" Faktor handelt, um ein Schuldgefühl, welches im Kranksein seine Befriedigung findet und auf die Strafe des Leidens nicht verzichten will. An dieser wenig tröstlichen Aufklärung darf man endgültig festhalten. Aber dies Schuldgefühl ist für den Kranken stumm, es sagt ihm nicht, daß er schuldig ist, er fühlt sich nicht schuldig, sondern krank."⁸²

FREUD spricht von einem unbewußten Schuldgefühl, das ob seiner tiefen Verwurzelung in den Triebsschichten des Es das Ich quält, ohne bewußt und damit reflexiv einholbar zu sein. Das Ich sieht sich vor einen inneren Gerichtshof gestellt, dessen Urteile und Strafen absolute göttliche Dignität besitzen. "Nicht nur das Tiefste, auch das Höchste am Ich kann unbewußt sein."⁸³ Die Entdeckung, daß unbewußte Schuldgefühle und -erfahrungen krank machen, ist die Ergänzung aus FREUDs Alterswerk zur früheren Erkenntnis der pathogenen Macht verdrängter Wünsche und Sehnsüchte.

So enden FREUDs Reflexionen über seelisches Kranksein in, wenn nicht identischen, so doch verwandten Fragekreisen, die die Religionen, allen voran die jüdisch-christliche Tradition, als entscheidend für seelisches Krank- oder Heilsein von jeher angesprochen haben.

82) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 279.

83) A.a.O. S. 255.

FREUD selbst bemerkt dazu: "Die Religionen wenigstens haben die Rolle des Schuldgefühls in der Kultur nie verkannt. Sie treten ja, ..., auch mit dem Anspruch auf, die Menschheit von diesem Schuldgefühl, das sie Sünde heißen, zu erlösen."⁸⁴ FREUD kommt hier zu einer positiven Einschätzung der Religion, weil sie im Gegensatz zu einer pathogenen Verdrängung seelischer Schuld-erfahrung diese im Bewußtsein wachgehalten und somit die Gläubigen vor seelischer Krankheit bewahrt hat.

84) S. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur, in:
GW XIV, S. 495.

e) Seelische Krankheit und Religion

e.1 Einige grundlegende Vorbemerkungen⁸⁵

Nach FREUD entsprechen Individual- und Kollektivpsychologie einander hinsichtlich ihrer Triebdeterminiertheit. Die Entwicklungsgeschichte der Psyche aus einem psychischen Urchaos der Triebe, Eros und Thanatos, zu einer fortschreitenden Differenzierung in Ich und Über-Ich ist in der Geschichte sowohl der Menschheit als auch des Individuums identisch (das sogenannte HAECKELsche biogenetische Grundgesetz). In seiner Schrift "Totem und Tabu"⁸⁶ aus dem Jahre 1913 interpretiert FREUD den von ihm postulierten Urvatermord als Realisation des universellen Ödipuskonfliktes, aus dessen psychischer Nichtbewältigung sich das Urmaterial aller psychischen Konflikte

85) Es ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit, eine Analyse der FREUDschen Religionskritik zu bieten; seine Religionskritik, die im wesentlichen eine Kritik der jüdisch-christlich geprägten abendländischen Kultur ist, vgl. seine Abhandlung, Das Unbehagen in der Kultur, in: GW XIV, S. 419-506, ist ja auch in den letzten Jahren von theologischer Seite wiederholt aufgegriffen und diskutiert worden. Aus der Fülle theologischer Stellungnahmen zu FREUDs Religionskritik seien hier nur J. SCHARFENBERG. S. FREUD und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, 3. Aufl. Göttingen 1971, sowie C. LINK, Theologische Perspektiven nach Marx und Freud, Stuttgart 1971, genannt. Eine umfangreiche Bibliographie zur Thematik: "Psychoanalyse und Religion" enthält der gleichnamige Sammelband aus der Reihe Wege der Forschung, "Bd. CCLXXV, hrsg. von E. NASE und J. SCHARFENBERG, Darmstadt 1977.

86) GW IX.

bildete, ja, auch aller Bewältigungs- und Lösungsversuche der Religionen⁸⁷. FREUD schreibt: "Immer klarer erkannte ich, daß die Geschehnisse der Menschheitsgeschichte, die Wechselwirkungen zwischen Menschennatur, Kulturentwicklung und jenen Niederschlägen urzeitlicher Erlebnisse, als deren Vertretung sich die Religion vordrängt, nur die Spiegelung der dynamischen Konflikte zwischen Ich, Es und Über-Ich sind, welche die Psychoanalyse beim Einzelmenschen studiert, die gleichen Vorgänge auf einer weiteren Bühne wiederholt."⁸⁸ Die Macht der Religion in der Seele des Menschen gründet sich nach FREUD vor allem auf zwei Faktoren: Sie ist einerseits die Projektion der Wünsche, die aus den überschießenden, von der Realität nie erfüllbaren Energien der Urtriebe resultieren, andererseits die projektive Verschiebung psychischer Urkonflikte im Sinne einer Wiederkehr des Verdrängten⁸⁹.

87) Vgl. FREUD in Totem und Tabu: "... daß im Ödipus-Komplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen, in voller Übereinstimmung mit der Feststellung der Psychoanalyse, daß dieser Komplex den Kern aller Neurosen bildet, soweit sie bis jetzt unserem Verständnis nachgegeben haben." GW IX, S. 188.

88) S. FREUD, Nachschrift 1935 zur "Selbstdarstellung", in: GW XVI, S. 32/33.

89) Vgl. dazu die paradigmatische Äußerung FREUDs aus: "Zur Psychopathologie des Alltagslebens", GW IV, S. 288: "Ich glaube in der Tat, daß ein großes Stück der mythologischen Weltauffassung, die weit bis in die modernsten Religionen hineinreicht, nichts anderes ist, als in die Außenwelt projizierte Psychologie." "Man könnte sich getrauen, die Mythen vom Paradies und Sündenfall, von Gott, vom Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit und dgl. in solcher Weise aufzulösen, die Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen." A.a.O. S. 288.

e.2 Die Analogie zwischen Religion und Krankheit

Das Verhältnis von seelischem Kranksein und religiösem Bewußtsein ist nach FREUD ein Verhältnis der Analogie, aber nicht der Identität. Es gibt krasse Beispiele der FREUDschen Religionsanalyse, die eine Identifikation von krank und religiös präjudizieren⁹⁰. Dem stehen weitaus subtilere und differenziertere Aussagen gegenüber, die vor allem den Anteil der Wirklichkeitsbewältigung, die die Religion ermöglicht, würdigen. Im Versuch der seelischen Leidensbewältigung spricht FREUD der Religion die positive Funktion zu, den Menschen in eine therapeutische Gemeinschaft zu integrieren, die den Einzelnen vor einem Abgleiten in Neurose oder Psychose bewahrt⁹¹. FREUD hat diesen Sachverhalt zusammenfassend so formuliert: "Auch wer das Schwinden der religiösen Illusionen in der heutigen Kulturwelt nicht bedauert, wird zugestehen, daß sie den durch sie Gebundenen den stärksten Schutz gegen die Gefahr der Neurose boten, solange sie selbst noch in Kraft waren. Es ist auch nicht schwer, in all den Bindungen an mystisch-religiöse oder philosophisch-mystische Sekten und Gemeinschaften den Ausdruck von

90) Vgl. beispielsweise eine Aussage FREUDs zur Religion wie die folgende: "Bringt sie einerseits Zwangseinschränkungen, wie nur eine individuelle Zwangneurose, so enthält sie andererseits ein System von Wunschillusionen mit Verleugnung der Wirklichkeit, wie wir es isoliert nur bei einer Amentia, einer glückseligen halluzinatorischen Verworrenheit finden." Die Zukunft einer Illusion, in: GW XIV, S. 367.

91) In der Einschätzung, daß ein lebendiger religiöser Glaube vor seelischen Erkrankungen schütze, stimmen bemerkenswerterweise FREUD und JUNG überein, vgl. dazu auch S. 215 ff.

Schiefheilungen mannigfaltiger Neurosen zu erkennen. Das alles hängt mit dem Gegensatz der direkten und zielgehemmten Sexualstrebungen zusammen.

Sich selbst überlassen ist der Neurotiker genötigt, sich die großen Massenbildungen, von denen er ausgeschlossen ist, durch seine Symptombildungen zu ersetzen. Er schafft sich seine eigene Phantasiewelt, seine Religion, sein Wahnsystem und wiederholt so die Institutionen der Menschheit in einer Verzerrung, welche deutlich den übermächtigen Beitrag der direkten Sexualstrebungen bezeugt."⁹²

Nach FREUD zwingt somit das pathische Getriebensein von unbewußten Mächten und Abhängigkeiten das Ich in verzweifelte Versuche der Selbstheilung hinein; natürliche Religion und Krankheit sind Selbstrettungsversuche, mittels derer sich das Ich aus seiner aussichtslosen Lage zu befreien sucht. Das Gottesbild eines solchen kranken Ichs ist der imaginäre Widerchein sowohl der eigenen ungelösten Konflikte als auch ihrer ideologisch-projektiven Lösungen. Der andere Ausweg des Ich ist die Flucht in die Krankheit, die zumindest eine temporäre Entlastung mit sich bringt⁹³. C.-G. JUNG hat diesen Sachverhalt treffend so zusammengefaßt: "Die Götter sind Krankheiten geworden."⁹⁴

92) S. FREUD, Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: GW XIII, S. 159/160.

93) Als letzte Lebenstechnik, die ihm wenigstens Ersatzbefriedigung verspricht, bietet sich ihm die Flucht in die neurotische Krankheit, ..."
S. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur, in: GW XIV, S. 443.

94) C.-G. JUNG/R. WILHELM, Das Geheimnis der goldenen Blüte, 10. Aufl. Olten 1971, S. 31.

e.3 Die Analogie der Religion zur psychotischen Wahnbildung

Die Psychose war als die seelische Grenzsituation bezeichnet worden, in der dem Subjekt(Ich) die Realität so unerträglich wird, daß es dieselbe verleugnet und sich als Selbstheilungsversuch eine Wahnwelt aufbaut, die von Es-Wunschgehalten gestaltet wird. Diese verzweifelte Empörung des Ichs gegen einen unerträglichen psychischen Leidensdruck scheitert an der Ich-Einsamkeit dieses Unterfangens: "Er (der Psychotiker) wird ein Wahnsinniger, der in der Durchsetzung seines Wahns meist keine Helfer findet. Es wird aber behauptet, daß jeder von uns sich in irgendeinem Punkte ähnlich wie der Paranoiker benimmt, eine ihm unleidliche Seite der Welt durch eine Wunschbildung korrigiert und diesen Wahn in die Realität einträgt. Eine besondere Bedeutung beansprucht der Fall, daß eine größere Anzahl von Menschen gemeinsam den Versuch unternimmt, sich Glücksversicherung und Leidensschutz durch wahnhaftige Umbildung der Wirklichkeit zu schaffen. Als solchen Massenwahn müssen wir auch die Religionen der Menschheit kennzeichnen. Den Wahn erkennt natürlich niemals, wer ihn selbst noch teilt."⁹⁵ Religion als Wahnbildung unterscheidet sich vom individuellen Wahn durch ihre Universalität, ihre Offenheit für alle Menschen, die ihre Identität in einer solchen Form der Wirklichkeitstranszendierung finden. Psychose und Religionsbildung haben jedoch ein gemeinsames Motiv: die Nichtannahme einer Realität, die dem Menschen jedwede Hoffnung auf eine Heilung seiner innerlich erfahrenen Heillosigkeit und Ich-Einsamkeit verweigert. Auf dem Hintergrund des

95) S. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur, in: GW XIV, S. 440.

psychischen Prozesses der Wahnbildung unterscheidet FREUD die Religion als Illusion von der psychotischen Wahnidee: "An der Wahnidee heben wir als wesentlich den Widerspruch gegen die Wirklichkeit hervor, die Illusion muß nicht notwendig falsch, d.h. unrealisierbar oder im Widerspruch mit der Realität sein."⁹⁶ FREUDs Religionskritik stellt somit die subjektive Komponente heraus, die Illusions- und Wahnbildung gemeinsam haben: die Entfremdung des Subjekts von der realen Lebenswelt⁹⁷. FREUD stimmt hier mit den klassischen Religionskritikern des 19. Jahrhunderts L. Feuerbach und K. Marx überein: die innerweltliche Effektivität bzw. Nicht-Effektivität hinsichtlich der Realitätsbewältigung wird zum Kriterium der Wahrheit bzw. Lüge der Religionen⁹⁸.

96) S. FREUD, Die Zukunft einer Illusion, in: GW XIV, S. 353.

97) Vgl. zum Begriff der Illusion den betreffenden Artikel 'Illusion', in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. RITTER, Basel 1971 ff., Bd. 4, Sp. 204-215. Identisch ist.... die Bestimmung, daß Illusion eine Vorstellung sei, die falsch ist gemäß einem Kriterium, das Wirklichkeit oder Wahrheit heißt. Illusionäre Vorstellungen sind falsch aufgrund der Beschaffenheit der Vernunft, die einen Hang zum Überschwenglichen hat oder der Einbildungskraft, die vom Bedürfnis des Menschen nach Glück oder zumindest nach Entlastung vom Druck der Lebensumstände getrieben ist." A.a.O. Sp. 214/215.

98) Zur Religionskritik im 19. Jahrhundert vgl.: G. ROHRMOSER, Emanzipation und Religion, in: Emanzipation und Freiheit, München 1970, S. 197-227.

e.4 Die Bedeutung der theologischen Kategorie
des Gesetzes⁹⁹ in seelischem Kranksein

Die kindliche Gefühlsambivalenz von Liebessehn-
sucht und destruktivem Haß gegenüber den primären,
als allmächtig wahrgenommenen Bezugspersonen bildete
nach FREUD den affektiven Urkern des Über-Ichs.
Die hieraus resultierende Abhängigkeit des Ichs von
der annehmenden Liebe oder dem verwerfenden Haß des
Über-Ichs sieht FREUD in den Gottesvorstellungen der
Religionen projektiv verwirklicht: Aus dem nicht zu
Ende gekommenen Widerstreit von Vatersehnsucht einer-
seits, Angst und Sohnestrotz andererseits, haben wir
uns wichtige Charaktere und entscheidende Schicksale
der Religionen erklärt."¹⁰⁰

In der Projektion des Über-Ichs entsteht das Bild
des strafenden und richtenden Vatergottes, dessen
gnädige Zuwendung mit Triebverzicht, Gehorsam, Demut
und Unterwürfigkeit erkämpft werden will. Die aggres-
sive Empörung gegen diesen Vatergott darf sich ob ihrer
psychischen Ambivalenz nicht bewußt äußern, sie muß
verdrängt werden. Als verdrängte entläßt sich diese
Aggression gegen das eigene Ich, eine Wirkung der
sadistischen Anteile des Über-Ichs, die sich aus
nicht nach außen wendbaren Aggressionen bilden und
dem Todestrieb Macht über das Ich geben: "Je mehr ein
Mensch seine Aggression meistert, desto mehr steigert
sich die Aggressionsneigung seines Ideals gegen sein
Ich. Es ist wie eine Verschiebung, eine Wendung gegen

99) Vgl. dazu den Aufsatz G. EBELINGS, Erwägungen
zur Lehre vom Gesetz, in: ZThK, 55. Jg. 1958,
S. 270-306.

100) S. FREUD, Eine Teufelsneurose im siebzehnten
Jahrhundert, in: GW XIII, S. 331.

das eigene Ich. ... Daher stammt ja die Konzeption des unerbittlich strafenden höheren Wesens."¹⁰¹ Der psychische Mechanismus der Aggressionswendung gegen das eigene Ich, wie er sich besonders in der Melancholie findet, ist also nach FREUD ein Vorgang, der auch die religiöse Beziehung Gott-Mensch bestimmt. Am Beispiel der jüdischen Religion beschreibt FREUD diesen Vorgang folgendermaßen: "Im Rahmen der Moses-Religion war für den direkten Ausdruck des mörderischen Vaterhasses kein Raum; nur eine mächtige Reaktion auf ihn konnte zum Vorschein kommen, das Schuldbewußtsein wegen dieser Feindseligkeit, das schlechte Gewissen, man habe sich gegen Gott versündigt und höre nicht auf zu sündigen."¹⁰² Die Angst des Ichs vor dem Zorn, der Strafe und damit dem Liebesverlust des Über-Ichs wird durch das notwendige Zurückbleiben des Ichs hinter dem absoluten Gesetz des Über-Ichs verstärkt. Das aus der Über-Ich/Ich bzw. Gott/Mensch Relation resultierende Schuldgefühl kann durch keine noch so gute Tat besänftigt werden. So zeichnet FREUD das Bild des Menschen, der mittels der Erfüllung des Gesetzes die Liebe eines unerbittlich fordernden und richtenden Gottes zu erzwingen sucht. Analog zu Paulus sieht aber FREUD in diesem Selbstrettungsversuch des Ichs mittels des Gesetzes eine das Ich zerstörende Macht. Das Ich wird in seinem Versklavtsein unter das Es nie den Gehorsamsforderungen des Über-Ichs genügen

101) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 284.

102) Ibid., Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: GW XVI, S. 243.

können, das innere Gesetz verstärkt somit nur die Verlorenheit des Ichs. Diese psychische Deutung entspricht der paulinischen Sicht des Großmachens der Sünde durch die Aufrichtung des Gesetzes¹⁰³. Hatten wir bereits die Analogie von Sünde und Krankheit in ihrer Todesmächtigkeit bei PAULUS und FREUD herausgestellt¹⁰⁴, so zeigt sich jetzt des weiteren, daß beide das Gesetz als Heilsweg negieren, vielmehr seine die Heillosigkeit des Ichs verstärkende Macht konstatieren¹⁰⁵.

103) Vgl. Röm 5²⁰: "Das Gesetz aber ist mitten darin hinzutreten (zwischen Adam und Christus), um die Übertretung groß zu machen."

104) Vgl. S.104 ff.

105) Vgl. dazu: B. LAURET, Schuld erfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud, München 1977. LAURET übernimmt weite Partien seiner Schuldinterpretation von P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, 1. l'homme faillible, Paris 1960 sowie 2. la symbolique du mal, Paris 1969. So interpretiert LAURET in Anlehnung an RICOEUR FREUDs Deutung der Schuld erfahrung unter dem Zeichen des "Fluches des Gesetzes." LAURET schreibt in diesem Zusammenhang: "Es ist die Erfahrung von Paulus, Augustin, Luther und andererseits von Nietzsche, Freud und Kafka, daß der Mensch glücklich wäre, wenn er dem Gesetz perfekt gehorchen könnte. Aber das ist unmöglich. ... Das Gesetz ist Quelle der Sünde, weil es die Ohnmächtigkeit des Willens anzeigt: Der Wille ist zerrissen zwischen Wunsch und Können, Geist und Fleisch. Der Wille kann nur den Tod des Individuums bewirken. Das "Gute" des Gesetzes ist für den Menschen böse. Das Gesetz vermehrt unendlich die Schuld. Der Mensch zerstört sich selbst." A.a.O. S. 404.

f) Die Thematisierung von Heilung und Erlösung
in FREUDs Alterswerk

f.1 Die Heilung psychischen Krankseins

Das Ich des Kranken steht im Mittelpunkt der psychoanalytischen Therapie¹⁰⁶. Es gilt nach FREUD, das Ich mit seinen Abhängigkeiten von Es, Über-Ich und Außenwelt zu versöhnen; das Ich soll befähigt werden, seine Abwehrmechanismen aufzulösen und so unbewußte Es und Über-Ich Inhalte zu integrieren.

"Auf diese Einsichten gründen wir unseren Heilungsplan. Das Ich ist durch den inneren Konflikt geschwächt, wir müssen ihm zur Hilfe kommen. Es ist wie in einem Bürgerkrieg, der durch den Beistand eines Bundesgenossen von außen entschieden werden soll. Der analytische Arzt und das geschwächte Ich des Kranken sollen, an die reale Außenwelt angelehnt, eine Partei bilden gegen die Feinde, die Triebansprüche des Es und die Gewissensansprüche des Über-Ichs."¹⁰⁷

Der intrapsychische Kreis von Triebanspruch und Abwehr, von Konfliktabwehr mittels immer neuer Reaktionsbildungen, der das Ich zu einer Marionette von Es und Über-Ich macht und für die Auseinandersetzung mit der Außenwelt zusehends schwächt, wird durchbrochen, indem der Arzt als Vertreter der äußeren Realität das Ich des Kranken stützt, ja temporär vertritt. Das Ich des Kranken soll es wagen, mit dem Hilfs-Ich des Arztes gemeinsam Abwehrblöcke abzubauen, Verdrängtes bewußt werden zu lassen, einer bewußten, rationalen Konfliktauseinandersetzung standzuhalten.

106) Vgl. dazu auch: D. WYSS, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart, 4. Aufl. Göttingen 1972, S. 96 ff.

107) S. FREUD, Abriß der Psychoanalyse, in: GW XVII, S. 98.

In der Übertragung von Es und Über-Ich-Inhalten in die Beziehung zum Arzt soll eine bewußte und so reflexiv einholbare Auseinandersetzung mit dem Unbewußten ermöglicht werden.

Ein Primat der Vernunft, ein rationales Bewältigen von Konflikten, die aus der Beziehung zur Außenwelt und Innenwelt resultieren, wird zum eigentlichen Postulat der psychoanalytischen Therapie. Die Triebbeherrschung, die Mäßigung der Ansprüche des Über-Ichs, die Teilrealisierung von Wünschen in der Außenwelt mittels mitmenschlicher Beziehungen und Gestaltung der Phantasien in einer Arbeit an der Realität, dies sind inhaltliche Umschreibungen des Heilungsziels; in ihrer Bescheidenheit angesichts des Triebpotentials der Psyche auffällig genug.

"Als das Ziel der Behandlung kann hingestellt werden, durch die Aufhebung der Widerstände und Nachprüfung der Verdrängungen des Kranken die weitgehendste Vereinheitlichung und Stärkung seines Ichs herbeizuführen, ihm den psychischen Aufwand für innere Konflikte zu ersparen, das beste aus ihm zu gestalten, was er nach Anlagen und Fähigkeiten werden kann, und ihn so nach Möglichkeit leistungs- und genußfähig zu machen. Die Beseitigung der Leidenssymptome wird nicht als besonderes Ziel angestrebt, sondern ergibt sich bei regelrechter Ausführung der Analyse gleichsam als Nebengewinn."¹⁰⁸

Die psychischen Konflikte können nicht endgültig gelöst werden, allen voran die Eros-Thanatos Dualität, sie können aber, statt unbewußt den Menschen zu quälen, bewußt ertragen und durchlitten werden.

Es geht nach FREUD um den Erwerb jener seelischen Freiheit, die ein bewußtes Leben von einem unbewußten Getriebenwerden unterscheidet. Die Heilung seelischen Krankseins hängt somit im Wesentlichen von der Kraft

108) S. FREUD, "Psychoanalyse" und "Libidotheorie", in: GW XIII, S. 226/227.

des Ichs ab, mittels Reflexion und Vernunft Konflikte bewußt zu erleben, Entscheidungen zu ermöglichen, Versagungen zu ertragen. Dieses Verständnis psychischer Freiheit bei FREUD ist weniger als Tatfreiheit denn vielmehr als innere, denkerische Freiheit zu verstehen, die sich von den bedrängenden Ansprüchen des Es, des Über-Ichs und der Außenwelt partiell zu distanzieren vermag. Selbsterkenntnis und daraus resultierende Selbstbeherrschung im Sinne von Triebbeherrschung sind psychoanalytische Therapieziele, die eine gewisse Nähe zur antiken, genauer platonischen Seelenethik zeigen¹⁰⁹. Danach wird es zu einer zentralen Aufgabe der Seele, die Harmonie ihrer Strebungen zu erreichen, wobei die Meisterung der Begierden eine zentrale Stellung einnimmt. PLATON kann die Krankheit der Seele geradezu als Unvernunft bezeichnen¹¹⁰. Besonnenheit wird zum Tugendbegriff einer heilen Seele¹¹¹.

-
- 109) Zu FREUDs Beziehung zur Antike vgl. M. ROBERT, Sigmund Freud - zwischen Moses und Ödipus, S. 17-60: 'Die zwei Kulturen'. M. ROBERT schreibt dort u.a.: "Noch immer glaubt er (Freud) an die Antike als Quelle aller Weisheit und Wahrheit; mehr noch, er sieht in der Antike die höchste Garantie der Menschheit und letztlich die einzige, die zu verteidigen sich lohnt - ...". A.a.O. S. 56.
- 110) Vgl. dazu: PLATON, Timaios, 86 b, Sämtliche Werke, Bd. 5 der rowohlt Klassiker Ausgabe, S. 206.
- 111) So K. BORMANN, "Platon", in: Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie des Altertums und des Mittelalters, hrsg. von J. SPECK, Göttingen 1972, S. 78/79.

Der Glaube an die heilende Kraft der Vernunft¹¹²
ist aber nicht zu trennen von FREUDs tiefem
Pessimismus in bezug auf die Realisierbarkeit einer
Vernunfttherrschaft im menschlichen Seelenleben.
Es ist daran zu erinnern, daß die Vernunft für ihn ein
psychogenetischer Abkömmling der Trieb-
schicht ist, und ihre Macht wesentlich von quantitativen Trieb-
stärken abhängig ist. Das Ich als Träger der Vernunft
wird aufgrund der Abhängigkeit von Es und Über-Ich,
sowie der Realität, allzuoft Zwängen unterworfen,
die seine vermeintliche Freiheit zu einer Farce
werden lassen¹¹³.

Die Versklavtheit des Ichs unter die in seiner Krank-
heit miteinander ringenden Mächte des Unbewußten
bedingt schließlich auch seine Abhängigkeit von
einem bewußt-rational nicht faßbaren Widerstand
gegen Hilfe und Heilung. Dieser Widerstand setzt sich

-
- 112) "Es ist unsere beste Zukunftshoffnung, daß der
Intellekt - der wissenschaftliche Geist, die
Vernunft - mit der Zeit die Diktatur im mensch-
lichen Seelenleben erringen wird. Das Wesen der
Vernunft bürgt dafür, daß sie dann nicht unter-
lassen wird, den menschlichen Gefühlsregungen,
und was von ihnen bestimmt wird, die ihnen ge-
bürende Stellung einzuräumen."

S. FREUD, in: Neue Folge der Vorlesungen...,
GW XV, S. 185.

- 113) FREUD bemerkt dazu ironisch: "Das Ich spielt dabei
die lächerliche Rolle des dummen August im Zirkus,
der den Zuschauern durch seine Gesten die Über-
zeugung beibringen will, daß sich alle Verän-
derungen in der Manege nur infolge seines
Kommandos vollziehen. Aber nur die Jüngsten unter
den Zuschauern schenken ihm Glauben", in:
Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, in:
GW X, S. 97.

aus zwei Motiven zusammen:

"Man kann sie unter dem gemeinsamen Namen: Krankheits- oder Leidensbedürfnis zusammenfassen, aber sie sind verschiedener Herkunft, wenn auch sonst verwandter Natur. Das erste dieser beiden Momente ist das Schuldgefühl oder Schuldbewußtsein, wie es mit Hinwegsetzung über die Tatsache genannt wird, daß der Kranke es nicht verspürt und nicht erkennt. Es ist offenbar der Beitrag zum Widerstand, den ein besonders hart und grausam gewordenes Über-Ich leistet. Das Individuum soll nicht gesund werden sondern krank bleiben, denn es verdient nichts besseres".¹¹⁴

Die Krankheit dient somit einem Strafbedürfnis des Ichs, das mittels der Unterwerfung unter das richtende Über-Ich dessen Urteil zuvorkommen will. Psychisches Kranksein gewinnt so die Dimension eines Versuchs der Selbsterlösung vom Über-Ich mittels eines vorweggenommenen Selbstgerichtes. Dieser psychische Selbstzerstörungsprozeß in der Krankheit wird vom stillen Walten des Todestriebes in der Seele unterstützt und beschleunigt.

Das innere Tribunal der Psyche ist in seiner Bedeutung für Kultur- und Religionsentwicklung bereits charakterisiert worden. Die Bedeutung der psychischen Über-Ich/Ich Relation für das Unheil der Seele kann nach FREUD nicht hoch genug eingeschätzt werden. In diesem psychisch faßbaren Kontext bekommt die Rede von der Sehnsucht des Menschen nach Heil und Erlösung bei FREUD ihren Sinn; gleichzeitig erfährt hier die Heilungsmöglichkeit seelischen Krankseins in der Psychoanalyse ihre Grenze: "hinsichtlich der Über-Ich-Beziehungen kann die Suche des Patienten nach Läuterung, Absolution und Erlösung durch die Analyse nicht genug betont werden"¹¹⁵, so formuliert der Psychoanalytiker R. SCHAFER vierzig Jahre nach FREUD.

114) S. FREUD, Abriß der Psychoanalyse, GW XVII, S. 105/106

115) Ibid., Die psychoanalytische Anschauung der Realität, in: Psyche, 26. Jg. 1972, H.11, S. 892/893.

Nach FREUD hängt der Ausgang der therapeutischen Bemühung "in erster Linie von der Intensität des Schuldgefühls ab, welcher die Therapie oft keine Gegenkraft von gleicher Größenordnung entgegenstellen kann. Vielleicht auch davon, ob die Person des Analytikers es zuläßt, daß sie vom Kranken an die Stelle seines Ichideals gesetzt werde, womit die Versuchung verbunden ist, gegen den Kranken die Rolle des Propheten, Seelenretters, Heilands zu spielen.

Da die Regeln der Analyse einer solchen Verwendung der ärztlichen Persönlichkeit entschieden widerstreben, ist ehrlich zuzugeben, daß hier eine neue Schranke für die Wirkung der Analyse gegeben ist,"...¹¹⁶

Die Projektion der Über-Ich oder Ichideal Imago auf die Person des Arztes ließe diesen in der Übertragungsbeziehung zum qua göttlichen Richter und gleichzeitig zum die Schuld vergebenden Heiland werden¹¹⁷.

116) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 279/280 Anm.

117) Die einzige Bezugnahme auf die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth bei FREUD findet man in diesem Zusammenhang: FREUD schreibt dazu in einem Brief an Pfarrer PFISTER: "Im allgemeinen lege ich auf die 'Nachfolge Christi' keinen Wert. Einer psychologisch so tiefgründigen Aussage wie 'Deine Sünden sind Dir vergeben worden; stehe auf und wandle' stehen andere in großer Zahl entgegen, nur zeitbedingt, psychologisch unmöglich, für unser Leben unbrauchbar. Und auch die frühere fordert eine Analyse heraus. Wenn der Kranke gefragt hätte: 'Woher weißt du, daß mir meine Sünden vergeben sind?', so hätte die Antwort nur lauten können: 'Ich, der Sohn Gottes vergebe sie dir'. Also in Wirklichkeit eine Aufforderung zur schrankenlosen Übertragung. Und nun stellen Sie sich vor, ich sagte einem Kranken: 'Ich, der ordentliche Titular - Professor Sigmund Freud vergebe Ihnen Ihre Sünden'. Welche Blamage in meinem Fall! Für den anderen Fall gilt aber der Satz, daß die Analyse sich nicht mit einem Suggestionserfolg begnügt, sondern Herkunft und Berechtigung der Übertragung untersucht." Brief an O. PFISTER v. 25.11.1928, in: Briefe 1909-1939, S. 135/136.

Es ist eine der vor allem theologisch relevanten Erkenntnisse FREUDs, daß der seelisch Leidende auf einer ständigen unbewußten Suche nach der erlösenden Absolution vom tötenden inneren Gesetzesgott, dem unerbittlichen Über-Ich ist. Eine Erlösung kann psychisch nur mittels der Übertragung der positiven Über-Ich Komponente des rettenden Vaters auf einen Helfer von außen, in diesem Fall die Person des Therapeuten vorgestellt werden. Diese psychische Lösung, die von den Wünschen des Unbewußten bestimmt ist, ist für FREUD keine therapeutische Lösung. Diese Projektion würde nach FREUD die regressiven Abhängigkeitssehnsüchte des Kranken verstärken, ihn von einer inneren Unfreiheit in eine projektive äußere Unfreiheit bringen. Freiheit als therapeutisches Ziel impliziert bewußte Schuldverarbeitung, Konfliktübernahme, die sich von der Bindung an ein unverstandenes internalisiertes Gesetz löst, um bewußt übernommen zu werden¹¹⁸.

Der Analytiker kann lediglich versuchen, diesen Reflexionsprozeß der bewußten Aufarbeitung unbewußter Schuldgefühle zu ermöglichen. FREUD bemerkt dazu: "Man kann direkt nichts dagegen tun, indirekt nichts anderes, als daß man langsam seine unbewußt verdrängten Begründungen aufdeckt, wobei es sich allmählich in bewußtes Schuldgefühl verwandelt."¹¹⁹

118) A. MITSCHERLICH schreibt dazu in einem seiner Plädoyers "Versuch, die Welt besser zu verstehen", Frankfurt 1970: "Zu diesem Schritt in die Freiheit wird er erst fähig, wenn er den Mut aufbringt, sein eigener Richter und nicht nur der ewige Sohn ewiger Eltern zu sein."
A.a.O. S. 89.

119) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 279.
Anm.

Bewußte Schuldübernahme statt regressiver Unterwerfung unter ein nicht hinterfragbares Über-Ich oder dessen Projektion in einen imaginären Gott-Vater, dies ist die FREUD'sche Utopie eines geheilten, d.h. eines freien vernunftbestimmten menschlichen Subjekts. Hinsichtlich der Realisation dieser therapeutischen Utopie bleibt FREUD skeptisch. Die Sehnsüchte und Hoffnungen, die Ängste und Zwänge, die sich in Es und Über-Ich niedergeschlagen haben, treiben das Ich in immer neue Abhängigkeiten hinein. Die Psychoanalyse wird zur unendlichen Analyse, da es schließlich keine innerweltliche Lösung für die Zerrissenheit der menschlichen Seele gibt. Diese allgemeine Antwort FREUDs ist mit zu berücksichtigen, wenn von der therapeutischen Wirksamkeit des Reflexionsprozesses in Formkreisen des seelischen Krankseins die Rede ist¹²⁰.

Der Pfarrer O. PFISTER hat FREUD im Zusammenhang einer Diskussion um den Wert einer wissenschaftlichen, vernunftgläubigen Lebensanschauung einmal geantwortet: "Wenn es zur psychoanalytischen Kur gehört, diese ausgeplünderte Welt den Patienten als der Wahrheit höchste Erkenntnis beizubringen, so würde ich sehr gut begreifen, daß die armen Leute sich lieber in die Klausur ihrer Krankheit flüchteten, als in diese schauerliche Eiswüste zögen."¹²¹

FREUD war sich jedoch selbst der affektiven Grenze seines therapeutischen 'Glaubens' an die Reflexionskraft des Menschen und seine Fähigkeit, schmerzliche Wahrheiten zu ertragen, bewußt: So kann das folgende Zitat als Antwort an Pfarrer PFISTER und gleichzeitig als eine Art von authentischem Resumé des Therapeuten FREUD gelesen werden: "So sinkt mir der Mut, vor meinen Mitmenschen als Prophet aufzustehen, und ich beuge mich ihrem Vorwurf, daß ich ihnen keinen Trost zu bringen weiß, denn das verlangen sie im Grunde alle..."¹²²

120) Es ist bedenkenswert, daß Vertreter der 'neueren Seelsorgebewegung', die sich auch auf FREUDs Psychoanalyse beziehen, die radikale Skepsis FREUDs in bezug auf die Ermöglichung der Freiheit

des Ichs als therapeutischem Ziel nicht realisiert haben. Exemplarisch sei hier J. SCHARFENBERG genannt, der in einer Diskussion mit H. ZAHNT einmal bemerkte: "Größere Bewußtheit des Menschen über sich selber würde Gott nicht als Symbol für alles, was verboten ist - wir würden in psychoanalytischer Sprache sagen: als ein Über-Ich-Symbol ansehen, sondern ich würde hier gern im Bereich des - psychoanalytisch gesprochen - Ich-Begriffs ansetzen: Gott oder das, was Jesus gebracht hat, als das Symbol für die autonome Ich-Entwicklung des Menschen, der eben die Probleme nicht mehr nur vom Gehorsam her löst." Zitiert nach: H. ZAHNT, (Hrsg.) Jesus und Freud, 2. Aufl. München 1972 S. 115.

Gegen SCHARFENBERG ist zu sagen, daß das Über-Ich nicht nur Verbote sondern ebenso das Liebesangebot der primären Bezugspersonen vertritt. Erst diese doppelte Besetzung des Über-Ichs macht dieses zum psychischen Urbild jedweder natürlichen Gotteserfahrung in der Dimension des paulinischen Gesetzes. Seine rein destruktive Wirkung entfaltet das Gesetz auch bei PAULUS erst darin, daß es vom Menschen zur Selbstrettung - resp. -rechtfertigung mißbraucht wird, vgl. Röm 2,20 und Röm 7, 12f. Die von SCHARFENBERG geforderte autonome Ichentwicklung steht so verstanden auch unter dem Diktat des Gesetzes, bzw. Über-Ichs, das das Ich in ständige Versuche der Selbstheilung treibt, vgl. dazu die Ausführungen dieser Arbeit, S. 434 ff.

- 121) Brief Pfarrer PFISTERs an FREUD vom 24.11.1927, in: S. Freud/O. Pfister, Briefe, S. 124.
- 122) S. FREUD, Das Unbehagen an der Kultur, in: GW XIV, S. 506.

f.2. FREUDs Negation einer Erlösung der Seele

FREUD kennt im Gegensatz zu PAULUS kein die Macht der Krankheit und der Sünde, des Todes und des Gesetzes außer Kraft setzendes Evangelium, das das versklavte Ich aus seiner Heillosigkeit herausreißt. Das Gesetz¹²³, nach PAULUS erst im Lichte des Evangeliums in seiner zerstörerischen Macht über den Menschen offenbar werdend, ist nach FREUD der innere Erfahrungsraum des Ichs, in den dieses rettungslos eingeschlossen ist. Ist bei PAULUS das Gesetz nur als entmachtetes noch eine den Menschen betreffende Wirklichkeit, so ist es bei FREUD die Macht, die den Menschen in den Tod treibt. Er beschreibt die Verlorenheit des Ichs unter dem Zwang des Über-Ichs ohne wie PAULUS, der Erlösung des Menschen vom Gesetz eine Wirklichkeit zuzuerkennen¹²⁴.

Bemerkenswert ist, daß FREUD den Erlösungsglauben im Gegensatz zu seiner sonstigen Beurteilung religiöser Glaubensinhalte, nicht nur als Illusion sondern sogar als Wahn bezeichnet hat. Im Gegensatz zur Illusion, über deren Wahrheit bzw. Nicht-Wahrheit sich nichts Endgültiges aussagen läßt, beurteilt FREUD den Wahn aufgrund seiner totalen Realitätsentfremdung als eine Ich-zerstörerische Form der Wirklichkeitsbewältigung. Der Illusion mißt er zumindest die Bedeutung einer seelischen Hilfe zu, die in Form eines lebendigen Glaubens viele Menschen vor der individuellen Neurose bewahren kann. Der Wahn jedoch impliziert die totale Ich-Einsamkeit, das Verlorensein in sich selbst ohne ein rettendes Gegenüber¹²⁵.

123) Vgl.: R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testamentes, 5. Aufl. Tübingen 1965, S. 260 ff 'Das Gesetz'.

124) A.a.O. S. 271-287.

125) Vgl. dazu M. SIIRALA, Die Schizophrenie des Einzelnen und der Allgemeinheit, Göttingen 1961.

So ist es FREUDs Anthropologie, die seine Verneinung der Soteriologie bedingt. Seine Deutung des Menschen als von Angst und Sehnsucht getriebenem 'pathischen Müssen' kann den christlichen Erlösungsglauben nicht anders denn als 'wahnhaft einkleidung'¹²⁶ der realen Heillosigkeit des Menschen verstehen.

Die Erlösung vom unerbittlichen Richter in uns selbst, der uns a priori zum Sterben verurteilt hat und darum das Kranksein und Nichtheilsein der Seele will, ist nach FREUD innerweltlich verschlossen. Das Erlösungsbedürfnis des Ichs sieht FREUD hingegen als eine psychische Realität an. Der Sehnsucht nach Erlösung von der Schuld korrespondiert jedoch keine rettende Gotteszuwendung, die das Ich aus seiner Erfahrung der Gebrochenheit herausreißen könnte. Ebenso ist das Heil der Seele im Sinne einer psychischen Ganzheitserfahrung eine Wunschprojektion des Ichs, das seine Heillosigkeit, sein Ausgespanntsein zwischen unvereinbaren Abhängigkeiten leidend erfährt, ohne dieselben aufheben zu können.

Die Radikalität der FREUD'schen Diagnose der Verlorenheit des Menschen deckt sich bis in ihre kausale Begründung und Verknüpfung¹²⁷ mit der paulinischen Beschreibung des Menschen als Sklave von Gesetz und Sünde, als welcher er im Lichte des Evangeliums erkannt wird.

Bestimmt jedoch nach PAULUS erst die Soteriologie diese Anthropologie, so wird bei FREUD diese Anthropologie zur Zerstörererin jedweder Soteriologie¹²⁸.

126) S. FREUD, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: GW XVI, S. 244.

127) Vgl. dazu S. 429 ff.

128) Vgl. dazu die theologische Ausführung, die S. 441 ff.

II. Die Thematik von Krankheit und Heilung der Seele, Heil und Erlösung im Werk C.G. JUNGs -

C.G. JUNGs Seelenheilkunde ist in weitaus stärkerem Ausmaße als diejenige S. FREUDs von persönlichen Voraussetzungen bestimmt. JUNG selbst hat sein Werk unauflöslich an seine Biographie geknüpft: "Meine Werke können als Stationen meines Lebens angesehen werden, sie sind Ausdruck meiner inneren Entwicklung, denn die Beschäftigung mit den Inhalten des Unbewußten formt den Menschen und bewirkt seine Wandlung. Mein Leben ist mein Tun, meine geistige Arbeit. Das eine ist vom anderen nicht zu trennen. Alle meine Schriften sind sozusagen Aufträge von innen her; sie entstanden unter einem schicksalhaften Zwang. Was ich schrieb, hat mich von innen überfallen. Den Geist, der mich bewegte, ließ ich zu Worte kommen".¹

Derartige Äußerungen haben manche JUNG-Interpreten bewogen, die Seelenheilkunde JUNGs auf den Versuch einer Selbstheilung ihres Begründers zurückzuführen².

Eine nur "psychiatrische" Interpretation JUNGs wird jedoch der Originalität und Komplexität seiner

1) Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung, hrsg. von A. JAFFE, Olten 1971, S. 225.

2) Aus neuerer Zeit seien nur drei diese These vertretende Monographien genannt:

J. TENZLER, Selbstfindung und Gotteserfahrung, Die Persönlichkeit C.G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner "Komplexen Psychologie", Paderborn 1975.

R. KEINTZEL, C.G. Jung, Ergebnisse seiner Psychologie, Bonn 1977.

P.J. STERN, C.G. JUNG, Prophet des Unbewußten, München 1977

Schriften nicht gerecht werden können; sein Werk bildet eine vor allem religionspsychologische Herausforderung der Psychotherapie und Theologie, die nicht einfach mit dem Hinweis patho-biographischer Bedingtheit abgetan werden kann. Jedes (geistige) Werk trägt auch die subjektiven Züge seines Autors. Dies enthebt jedoch den Interpreten nicht der Aufgabe, ungeachtet des Aufweises einer kausalen Verknüpfung von persönlicher Lebensgeschichte und in JUNGs Fall, tiefenpsychologischen Werks, dieses als Beitrag zur tiefenpsychologischen Forschung anzuerkennen und zunächst in seiner vorliegenden Textgestalt zu interpretieren.

Diese "Binsenweisheit" gilt in bezug auf JUNGs Schriften in besonderem Maße, weil viele Interpreten über das "Ärgernis an Jung" nicht hinauskommen und dieses mittels einer biographischen Destruktion, bzw. Reduktion auf Menschliches-Allzumenschliches einzuholen trachten³.

-
- 3) Exemplarisch sei hier ein Auszug aus P.J. STERNs eben erwähnter Jung-Biographie zitiert:

"Die Suche nach der großen Synthese, der chymischen Hochzeit von Ich und Unbewußtem, war das-theoretisch verbrämte - Hauptgeschäft von Jungs Lebenspraxis. Seit er in früher Jugend die fatale Doppelspurigkeit seines Wesens entdeckt hatte, drehte sich sein Denken um die Dialektik psychischer und metaphysischer Gegensatzpaare. Er sah den Riß in der eigenen Brust quer durch den ganzen Kosmos, die Gottheit inbegriffen, klaffen.

Besessen von der Vorstellung des furchtbaren Doppelaspekts Gottes, in dem ein Meer der Gnade an einen glühenden Feuersee stößt, fand er seine Obsession durch die alttestamentliche Chronik des Verhaltens Gottes bestätigt: Jahwes nervöse Reizbarkeit angesichts der Delikte seines auserwählten Volkes galt Jung als Symptom einer schweren Dissoziations-hysterie Gottes. Nebst der leidenden Menschheit bedurfte auch Jahwe Jungs heilender Synthese. So wurde Gott unbefragt in Jungs Versuch der Selbstheilung verwickelt." A.a.O. S. 267.

- Alle in der vorangegangenen Anmerkung genannten Autoren vertreten die These, JUNG habe an einer Krankheit aus dem schizophrenen Formenkreis gelitten.-

Die nun im Folgenden zu entfaltende Interpretation der JUNG'schen Thematisierung psychotherapeutischer und soteriologischer Inhalte der Tiefenpsychologie versucht in enger Anlehnung an die Primärquellen, diese phänomenologisch in ihrer chronologischen Entwicklung innerhalb von JUNGS Schriften zu eruieren und im Kontext seiner Tiefenpsychologie zu interpretieren.

Die von JUNG selbst betonte enge Verknüpfung von Person und Werk soll im Rahmen der theologischen Problematisierung seiner Seelenheilkunde, insbesondere hinsichtlich seiner geistigen Prägung durch die Herkunft aus einem protestantischen Pfarrhaus und die persönliche Glaubensproblematik seines Vaters berücksichtigt werden.

Über die biographische Determinierung seiner denkerischen Entwicklung hinaus wird dann nach der Wirkungsgeschichte der soteriologischen Tradition des christlichen Glaubens in seinem Krankheits- und Heilungs- bzw. Heilsdenken zu fragen sein.

- 1) Die gegenläufige Entwicklung der JUNG'schen Seelenheilkunde zur Psychoanalyse S. FREUDs

- a) Die wissenschaftlichen Anfänge JUNGs

Die wissenschaftlichen Anfänge C.G. JUNGs sind in seiner Beschäftigung mit spiritistischen Phänomenen während seiner Studienzeit in Basel und seiner anfänglichen ärztlichen Tätigkeit an der psychiatrischen Klinik Burghölzli zu suchen, zeitlich gesehen also vor seiner entscheidenden Begegnung mit der Theorie und Praxis der Psychoanalyse in der Person S. FREUDs. -

1875 als Sohn eines reformierten Pfarrers in Keßwil/Thurgau geboren⁴, entschließt sich JUNG nach langem Zögern ob der Studienfachwahl zum Studium der Medizin in Basel⁵. Die Unsicherheit hinsichtlich der geistigen Standortbestimmung spiegelt sich in JUNGs Aktivitäten in der studentischen Verbindung der Zofingia⁶.

So hält er Vorträge über die Begründungsmöglichkeit einer psychischen Realität jenseits des materiell Vorfindlichen aufgrund somnambuler Phänomene, referiert die Theologie A. RITSCHELs. Seine parapsychologischen Forschungen werden schließlich zum Thema seiner Dissertation "Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene."⁷

4) Zur inhaltlichen Ausführung vgl. die Seiten 482 ff.

5) Vgl. dazu: Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. JUNG, hrsg. v. A. JAFFÉ, "Studienjahre", S. 89-91. (Im folgenden zitiert als "Erinnerungen").

6) Vgl. dazu: H.F. ELLENBERGER, Die Entdeckung des Unbewußten, Bern, Stuttgart, Wien 1973, Bd. II, S. 921-923.

7) JUNGs Dissertation erschien 1902. Jetzt abgedruckt in: GW 1, S. 1-98.

Am Ende des Medizinstudiums entschließt sich JUNG zur Disziplin der Psychiatrie. Es ist die subjektive Komponente dieses Fachs, die ihn fasziniert, zum anderen das Zusammenfallen naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Fragestellungen in einem Problemkreis. Er schreibt dazu in seinen 'Erinnerungen': "Hier war endlich der Ort, wo der Zusammenstoß von Natur und Geist zum Ereignis wurde."⁸

8) Erinnerungen, S. 116.

a.1 Parapsychologie⁹

Das empirische Material seiner Dissertation "Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene" gewann JUNG aus spiritistischen Seancen mit dem jungen Medium HELENE PREISWERK¹⁰. Das Medium wurde in somnambulistischen Zuständen zu einem Sprachorgan verschiedener Persönlichkeiten, in denen sich nach JUNG eine reife und weise Persönlichkeitsseite des Mediums fragmentarisch spiegelt, die als unbewußte ihrer Konkretion im bewußten Leben harrt. So führte das Medium "ein seltsames, widerspruchsvolles Dasein, ein eigentliches Doppel-leben zweier neben- oder nacheinander existierender Persönlichkeiten, die sich beständig den Rang streitig machten."¹¹ Kausal genetisch äußert sich nach JUNG in den medialen Äußerungen des jungen Mädchens analog zu Traum und Phantasie eine Wunschwelt pubertärer Prägung. Unter prospektiv-finalem Aspekt hingegen sind diese Doppelbewußtseinserscheinungen als "Durchbruchsversuche der künftigen Persönlichkeit" zu interpretieren¹². Ist demnach das Unbewußte

9) Vgl. dazu A. JAFFÉ, Aus Leben und Werkstatt von C.G. Jung, Zürich 1968, S. 15-53, "Okkultismus und Spiritismus".

10) Vgl. dazu: H.F. ELLENBERGER, Die Entdeckung des Unbewußten, Bd. II, S. 891.

11) C.G. JUNG, Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene, in: GW 1, S. 28.

12) Vgl. dazu: C.G. JUNG, Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene, in: GW 1, S. 78.

potentiell dem menschlichen Bewußtsein an Wissen und Einsicht überlegen¹³, so ist bereits in JUNGS Dissertation eine gegenüber FREUD diametrale Einschätzung des Unbewußten in nuce angelegt, der dieses als Raum des pathischen Müssens und der unbewältigten, verdrängten Icherfahrungen ansah.

13)"Unter unbewußter Mehrleistung verstehen wir denjenigen automatischen Prozeß, dessen Resultat für die bewußte psychische Tätigkeit des betreffenden Individuums nicht erreichbar ist."
A.a.O. S. 89.

a.2 Psychiatrische Forschungen in Burghölzli

Im Zeitraum von 1900-1909 arbeitete JUNG als Psychiater bei dem berühmt gewordenen Schizophrenieforscher E. BLEULER¹⁴. BLEULER betreute JUNG mit der experimentellen Durchführung eines Assoziationstestes, der die Exploration der Patienten erweitern und intensivieren sollte¹⁵. JUNG verifiziert das Vorhandensein sogenannter gefühlsbetonter Komplexe, deren Kern aus gefühlsbetonten Vorstellungen besteht. Je nach dem Grad der Verdrängung sind letztere mehr oder weniger bewußt. Komplexe sind qua intrapsychische 'Teilseelen', die bei assoziativer Verknüpfung das Bewußtsein irritieren.

- 14) E. BLEULER suchte in seiner psychiatrischen Forschung sowohl organische als auch psychodynamische Faktoren zu berücksichtigen. Der Begriff der psychischen Ambivalenz wurde von ihm in bezug auf seelisches Krankheitserleben geprägt. Seine Beziehungen zu FREUD und JUNG waren immer mit einer 'gewissen Spannung' belastet. Nach E. JONES machte BLEULER absolute Abstinenz in bezug auf einige Genußmittel, vor allem Alkohol, zu einer Art von Religion. Vgl. dazu: Ibd., Das Leben und Werk von S. FREUD, Bd. II, S. 94 f.
- 15) Der Test besteht darin, daß der Versuchsperson eine Anzahl von Reizwörtern mitgeteilt werden, auf welche sie spontan assoziieren soll. Messungen von Reaktionszeit, Puls und Atemfrequenz ermöglichen das Auffinden emotional besetzten Materials, das in der Assoziation mit bestimmten Reizwörtern ins Bewußtsein tritt. Vgl. dazu: H. FIERZ, Die Jung'sche analytische (komplexe) Psychologie, München 1976, S. 12-16, "Der Assoziationsversuch und der Komplex".

Komplexe sind allgemeine seelische Phänomene, die erst dann pathologisch werden, wenn sie total ins Unbewußte abgespalten und dort fixiert werden. Diese Komplextheorie wird in ihrer Anwendung auf schizophrene Krankheitsbilder zu JUNGs bedeutendstem Beitrag zur engeren psychiatrischen Forschung. Knapp skizziert ist zu dieser Theorie folgendes zu bemerken¹⁶: Die Ichspaltung in psychotischen Krankheitsbildern ist nach JUNG Folge einer Schwächung des Ichkomplexes. Abgespaltene Komplexe, sogenannte Teilpsychen, überlappen das bewußte Ich und zersplittern es in verschiedene Persönlichkeiten.

"Während beim gesunden Menschen das Ich das Subjekt seines Erlebens ist, ist beim Schizophrenen das Ich nur eines der erlebenden Subjekte, das heißt mit anderen Worten: das normale Subjekt ist in eine Mehrheit von Subjekten zerfallen, in eine Mehrheit von autonomen Komplexen... ." ¹⁷

Ein Verstehen dieser Komplexe wird aus der Lebensgeschichte der Kranken ermöglicht: "Wir glaubten bisher, der Geisteskranke zeige uns in seinen Symptomen nichts als die unsinnigen Ausgeburten seiner kranken Hirnzellen. Das war Gelehrtenweisheit, die nach Studierstube riecht. Wenn wir uns aber in die menschlichen Geheimnisse des Kranken einfühlen, so enthüllt auch der Wahnsinn sein System, und wir erkennen in der Geisteskrankheit bloß eine ungewöhnliche Reaktion auf

16) Vgl. dazu: A. STORR, C.G. JUNG, München 1974, S. 27-43: "Jungs frühe Schriften".

17) C.G. JUNG, Geisteskrankheit und Seele, in: GW 3, S. 256.

Gefühlsprobleme, an denen uns nichts fremd ist."¹⁸ So kann ein nichtbewältigtes Geheimnis, das von der mitmenschlichen Anteilnahme ausgeschlossen und ins Unbewußte abgespalten wurde, dort 'weiterwuchern' und schließlich aus dem Unbewußten das Ich überwältigen. Das Ich gerät in den Bann der unbewußten Bilderwelt, identifiziert sich mit diesen Bildern, wobei ein bizarrer Größenwahn entsteht: "Sie (die Kranken) gehen verloren in den Irrgärten eines Zaubergartens, wo sich ein und dieselbe alte Geschichte in zeitloser Gegenwart immer und immer wieder abspielt."¹⁹ Die 'positive' Bedeutung des Wahnes liegt darin, daß sie den Kranken in einer inneren Welt leben läßt, die er im Gegensatz zur realen als eine ihn tragende und bergende erfährt. "Wir Gesunde, die wir ganz in der Realität stehen, sehen nur die Zerstörung in dieser Welt, nicht aber den Reichtum jener Seite der Seele, die uns abgewendet ist. Leider nur allzu häufig dringt zu uns keine Kunde mehr von den Dingen, die auf jener Nachtseite sich abspielen, weil alle Brücken abgebrochen sind, die das Jenseits mit dem Diesseits verbinden."²⁰

18) C.G. JUNG, Der Inhalt der Psychose, in:
GW 3, S. 184.

19) A.a.O. S. 190.

20) C.G. JUNG, Der Inhalt der Psychose, in:
GW 3, S. 198.

So wird JUNG durch die Erfahrung der Wahnwelten aus den schizophrenen Formkreisen auf die Bedeutung der inneren Welt des Unbewußten in seiner zerstörenden und heilenden Wirkung aufmerksam und zu einer Erforschung dieser Bilderwelt des Unbewußten motiviert²¹.

-
- 21) Ein Beispiel zum 'Reichtum' der inneren Welt in der Psychose schildert JUNG in seinen "Erinnerungen", S. 134-136. Er interpretiert den Wahn eines Mädchens, das nach einem inzestuösen Erlebnis erkrankte, folgendermaßen: "Durch den Inzest, den sie als junges Mädchen erlitten hatte, fühlte sie sich in den Augen der Welt erniedrigt, im Reich der Phantasie aber erhöht: sie wurde sozusagen in ein mythisches Reich versetzt; denn der Inzest ist traditionsgemäß eine Prärogative des Königs und der Götter. Dadurch trat aber eine völlige Entfremdung von der Welt ein, der Zustand der Psychose. Sie wurde sozusagen extramundan und verlor den Kontakt mit den Menschen." A.a.O. S. 136. JUNG bemerkt dazu abschließend: "Ich selber habe seither das Leiden der Geisteskranken mit anderen Augen angesehen, denn ich wußte nun auch um die bedeutenden Ereignisse ihres inneren Erlebens." A.a.O. S. 136.

b) C.G. JUNG und S. FREUD,
Elemente einer Begegnung

b.1 Gemeinsamkeiten und Differenzen

Als Psychiater in Burghölzli lernte JUNG die Schriften S. FREUDs kennen. Die Ergebnisse seiner Assoziationsstudien bestätigten ihm die Theorie FREUDs über die pathogene Wirkung unbewußter, weil verdrängter und folglich fixierter Vorstellungen und Erlebnisse²². Die gemeinsame Anerkennung des Unbewußten als einer wirkenden Realität im gesunden und kranken Seelenleben war die Basis des Gedankenaustausches und der Zusammenarbeit in den folgenden Jahren²³.

- 22) JUNG schreibt in seinen Erinnerungen, ...:
"Bereits 1900 hatte ich Freuds Traumdeutung gelesen. Ich hatte das Buch wieder weggelegt, weil ich es noch nicht begriff. Mit fünfundzwanzig Jahren fehlten mir die Erfahrungen, um die Theorien Freuds nachzuprüfen. Das kam erst später. 1903 nahm ich die Traumdeutung noch einmal vor und entdeckte den Zusammenhang mit meinen eigenen Ideen. Was mich an dieser Schrift vor allem interessierte, war die Anmerkung des aus der Neurosenpsychologie stammenden Begriffes "Verdrängungsmechanismus" auf das Gebiet des Traumes. Dies war mir wichtig, weil mir Verdrängungen bei meinen Wortassoziationsexperimenten häufig entgegengetreten waren."
A.a.O. S. 151/152.
- 23) Eine Darstellung der tiefenpsychologischen Theorien bei FREUD und JUNG aus der Sicht der "Jung-Schule" bietet: L. FREY-ROHN, Von Freud zu Jung, Zürich-Stuttgart 1969.

Bis 1913 stand JUNG im engsten Kontakt zur psychoanalytischen Vereinigung, von FREUD zum 'Kronprinzen' der neuen Bewegung erkoren²⁴.

Die Wege der 'Erforscher des Unbewußten' trennten sich 1913, wobei theoretische Differenzen und persönliche Animositäten nicht immer sauber zu trennen waren. Ein beispielloses Dokument dieser anfangs mit großen Erwartungen beiderseits erfüllten Beziehung und darum später um so heftiger geführten Auseinandersetzung und schließlichen Entfremdung bzw. endgültigen Trennung ist der 1974 publizierte Briefwechsel FREUD/JUNG²⁵.

24) Vgl. dazu: P. ROAZEN, S. FREUD und sein Kreis, Kap. 6, 'Der Kronprinz C.G. Jung', S. 227-295.

25) S. FREUD/C.G. JUNG, Briefwechsel, hrsg. von W. Mc GUIRE und W. SAUERLÄNDER, Frankfurt 1974. Es würde den Rahmen der Themaproblematik sprengen, an dieser Stelle den Briefwechsel näher abzuhandeln, wenngleich dies eine reizvolle Aufgabe ist. Es sei aber doch auf die religiös-schwärmerische Seite der Beziehung JUNGs zu FREUD hingewiesen, wie sie sich in einem Brief JUNGs vom 28.X.1907 ausspricht: "Eigentlich - was ich Ihnen mit Widerstreben gestehen muß, bewundere ich Sie als Menschen und Forscher schrankenlos, beneide Sie bewußt nicht; daher also kommt der Selbsterhaltungskomplex nicht, sondern er kommt daher, daß meine Verehrung für Sie einen religiös - schwärmerischen Charakter hat, der mir zwar weiter keine Molestes verursacht, mir aber wegen seines unverkennbar erotischen Untertones ekelhaft und lächerlich ist." A.a.O. S. 105. Und in einem weiteren Brief vom 8. XI. 1907 bemerkt JUNG: "Meine früher sehr lebhaftes Religiosität hat sich bei Ihnen unter der Hand eine Kompensation geschaffen, ..." A.a.O. S. 107.

Dieser religiösen Verehrung folgt seitens JUNGs später die korrelative Zerstörung des "Götterbildes" FREUD: "Ich möchte Sie aber darauf aufmerksam machen, daß Ihre Technik, Ihre Schüler wie Ihre Patienten zu behandeln, ein Mißgriff ist. Damit erzeugen Sie sklavisches Söhne oder freche Schlingel. Ich bin objektiv genug, um Ihren Truc zu durchschauen. Sie weisen rund um sich herum alle Symptomhandlungen nach, damit setzen Sie die ganze Umgebung auf das Niveau des Sohnes und der Tochter herunter, die mit Erröten die Existenz fehlerhafter Tendenzen zugeben. Unterdessen bleiben Sie immer schön oben als Vater. Vor lauter Untertänigkeit kommt keiner dazu, den Propheten am Barte zu zupfen und sich einmal zu erkundigen, was Sie denn zu einem Patienten sagen, welcher die Tendenz hat, den Analytiker zu analysieren, anstatt sich selber? Sie fragen ihn doch: "Wer hat denn eigentlich die Neurose?" A.a.O. S. 594.

Die Diskussion über die Psychodynamik psychotischer Erkrankungen zeigt exemplarisch, daß JUNG die ausschließliche Deutung seelischen Krankseins als Schicksal der Libido nicht akzeptiert²⁶. So kann nach JUNG der Realitätsverlust und die daraus resultierende Dominanz der inneren Phantasiewelt in Form einer Wahnbildung in der Psychose nicht nur aus einem Rückzug der Libidobesetzung aus der Außenwelt interpretiert werden. Die Psychose manifestiert vielmehr den generellen Rückzug aller Interessen aus der Außenwelt zugunsten einer totalen Auslieferung des Ichs an das Unbewußte. Nach JUNG wird eine neue innere Welt erschaffen, in der archaische Inhalte des Unbewußten auftauchen. Teleologisch gesehen ist diese innere Welt die innere Lösung der Psychose, verbunden mit einem totalen Bruch mit der Realität²⁷.

26) FREUD hoffte, JUNG würde seine Neurosentheorie bei den Psychosen bestätigen; so schreibt er an JUNG am 13.8.1908: "Die egoistische Absicht, die ich verfolge und natürlich offen eingestehe, ist, Sie zum Fortsetzer und Vollender meiner Arbeit einzusetzen, indem Sie auf die Psychosen anwenden, was ich bei den Neurosen begonnen habe,... ." JUNG/FREUD Briefwechsel, S. 186.

27) Bei FREUD wird keine neue innere Welt erzeugt, sondern der alten Welt wird die libidinöse Besetzung entzogen. In der Wahnbildung wird eine neue Beziehung zur Umwelt angeknüpft, und zwar in einer narzißtischen, vom Wunsch diktierten Weise. Vgl. S. 97 ff. Eine instruktive Einführung in JUNGs Interpretation der Psychosen bietet sein Vortrag: Der Inhalt der Psychose (1908), in: GW 3, S. 171-215.

JUNG: "Wer das Buch Schrebers²⁸ oder irgendeinen ähnlichen Fall genauerer Durchsicht unterzieht, der wird unschwer entdecken, daß solche Kranke dem Drang nach einer neuen Weltanschauung bis zum Bizarren nachleben. Ihr Ziel ist offenkundig, ein solches System zu schaffen, dessen Formeln ihnen die Assimilation unbekannter psychischer Phänomene ermöglichen, das heißt die Möglichkeit geben, sich ihrer eigenen Welt einzuordnen. Diese Einordnung ist zunächst bloß subjektiv, liegt aber als notwendige Durchgangsstation auf dem Wege zu einer Einordnung ihrer Persönlichkeit in die Welt überhaupt."²⁹ Der Versuch, die subjektive Welt der Wahnkranken zu verstehen, führt JUNG zum Studium mythologischer und archaischer Symbolik³⁰.

- 28) JUNG spielt hier an den in der Geschichte der Psychiatrie berühmt gewordenen Fall des Senatspräsidenten Schreber an. Letzterer hatte in den 'Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken' (jetzt als Ullstein Taschenbuch 1973 wieder veröffentlicht) seine eigene Krankengeschichte unter dem Protest der Fachwelt veröffentlicht. Aufgrund der hierin geschilderten Wahninhalte versuchte FREUD diese psychoanalytisch zu deuten und seine Theorie der Neurosen auf das Gebiet der Psychosen zu erweitern, vgl.: Ibd. "Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides) (1911) in: GW VIII, S. 239-320. Zum Ganzen vgl.: E. JONES, Das Leben und Werk von S. Freud, Bd. II, S. 318-324.
- 29) C.G. JUNG, Der Inhalt der Psychose, in: GW 3, S. 210.
- 30) JUNG schreibt an FREUD am 25.XII.1909: "Das Letzte der Neurose und Psychose werden wir ohne Mythologie und Kulturgeschichte nicht lösen, ..., denn zur Embryologie gehört die vergleichende Anatomie, und ohne letztere ist erstere ein doch im Tiefsten unverstandenes Naturspiel." Briefwechsel FREUD/JUNG, S. 307. FREUD bemerkt dazu

1911, ".... wie wohlbegründet die Behauptung Jungs ist, daß die mythenbildenden Kräfte der Menschheit nicht erloschen sind, sondern heute noch in den Neurosen dieselben psychischen Produkte erzeugen wie in den ältesten Zeiten. Ich möchte eine früher gemachte Andeutung wieder aufnehmen, indem ich ausspreche, daß für die religionsbildenden Kräfte dasselbe gilt." Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia, in: GW VIII, S. 319.

Dabei entdeckt er weitreichende Analogien mythisch-archaischer Denkformen mit subjektiven Mythen der Wahnkranken³¹. Hier liegt JUNGs denkerischer Ansatz zum Postulat einer mythen-schöpfenden Ebene der Seele, dem sogenannten kollektiven Unbewußten.-Man kann die Diskussion um die Wahrheit des 'subjektiven Mythos' der Kranken als einen Zentralpunkt der Divergenz zwischen FREUDs und JUNGs Deutung der Psychosen bezeichnen.

-
- 31) Ein von JUNG immer wieder zitiertes Beispiel findet sich in seiner Schrift, 'Die Struktur der Seele', (1928) in: GW 8, S. 174-75. JUNG berichtet von einem Geisteskranken, der vom Fenster hinaus zur Sonne blinzelte und dabei den Kopf merkwürdig hin und her bewegte. Der Patient will JUNG zeigen, daß sich, wenn man blinze und den Kopf hin und her bewege, "so bewege sich auch der Sonnenpenis, und das sei der Ursprung des Windes". JUNG, der dieser Vision zunächst wenig Bedeutung beimißt, findet 1910 in einem Teil des sog. Pariser Zauberpapyrus, den der Herausgeber Dieterichs für eine Liturgie des Mithraskultus hält, folgende wörtlich beschriebene Vision:
" Ähnlicher Weise wird sichtbar sein auch die sogenannte Röhre, der Ursprung des diensttuenden Windes. Denn du wirst von der Sonnenscheibe wie eine herabhängende Röhre sehen. " A.a.O. S. 175.
JUNG zieht daraus für seine spätere Theorie die weichenstellende Konsequenz: Ich kann daher in diesen Visionen nichts Zufälliges entdecken, sondern bloß Wiederbelebung der seit alters vorhandenen Vorstellungsmöglichkeiten, die in den verschiedensten Köpfen und zu den verschiedensten Zeiten wieder entdeckt werden können, ..." A.a.O. S. 175/76.

Nach FREUD ist der Wahn eine entfremdete neue Realitätsbeziehung, die aus einer regressiven Besetzung der Realität mit infantilen Wunsch-inhalten resultiert. Die Dominanz von Wunsch- und Phantasiewelt verbindet Philosophie und Religion mit der subjektiven Wahnwelt der Schizophrenen, beide resultieren aus einem Nicht-ertragen-Können und der daraus folgenden Umgestaltung der Realität. Wahn und Religion spiegeln die Versuche des Menschen, die innere Wunschwelt mit der äußeren Realität zu versöhnen. Religiöses Bewußtsein ist entfremdetes Bewußtsein, das den gleichen psychodynamischen Gesetzen wie die Wahnbildung gehorcht. JUNG begreift den Wahn als eine subjektive innere Welterschöpfung mit der prospektiven Tendenz einer inneren Sinnordnung. Das Unbewußte enthält in seiner mythenschaffenden kollektiven Ebene heilende, weil sinnschaffende Inhalte. Das Kranksein des Schizophrenen ist in der Unfähigkeit des Bewußtseins begründet, diesen subjektiven Mythos zu integrieren, woraus eine Spaltung der Person resultiert. Die Folge ist eine Isolierung des Kranken; er besitzt ein Stück innerer Realität, das er seinen Mitmenschen nicht mitteilen kann. Die daraus hervorgehende Einsamkeit führt zur Panik und schließlich zum klinischen Bild einer Psychose. Desungeachtet enthält der Wahn eine subjektive Wahrheit, die nicht als entfremdet zu bezeichnen ist, da sie der universalen Ebene des kollektiven Unbewußten entstammt³². Die Überwindung

32) Es versteht sich von selbst, daß von diesem Ansatz her JUNG zu einer von FREUD total divergierenden Einschätzung der natürlichen Religion kommen muß.

der Spaltung von Bewußtem und Unbewußtem, die Integration des inneren Mythos in die Realität, die Synthese, wird zum ersten therapeutischen Postulat JUNGs.

Vor der weiteren Entfaltung der Auseinanderentwicklung des tiefenpsychologischen Denkens bei FREUD und JUNG sei nun in einem Exkurs JUNGs Theoriebildung über die Seele soweit dargestellt, als sie zum Verständnis der Entfremdung von FREUDs Psychoanalyse und der eigenen theoretischen Weiterentwicklung unentbehrlich ist.

Exkurs

Die Psyche ist für JUNG eine bewußt-unbewußte Wirkungsganzheit³³. Zwischen Bewußtem und Unbewußtem besteht ein Energiegefälle, das psychische Abläufe bewirkt. Seele ist ein energetischer Prozeß, dessen Energiepotential Libido genannt wird. - Die folgenden psychischen Gesetze, wie JUNG sie formuliert hat, zeigen, daß er im Gegensatz zu FREUD ein weniger dualistisches als monistisches Seelenverständnis zur Voraussetzung hat.

33) Vgl. zum Ganzen vor allem JUNGs Schriften: "Über die Energetik der Seele", in: GW 8, S. 1-74, sowie: "Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen", in: GW 8, S. 185-269. An Sekundärliteratur wäre die "klassische Darstellung" der Jung-Schülerin J. JACOBI, Die Psychologie von C.G. Jung, 5. Aufl. Zürich 1959 zu nennen, sowie: L. SCHLEGEL, Grundriß der Tiefenpsychologie, Bd. IV, Die Polarität der Psyche und ihre Integration, Eine kritische Darstellung der Psychologie von C.G. Jung, München 1973.

1) das Prinzip der Enantiodromie:

"Es gibt kein Gleichgewicht und kein System mit Selbstregulierung ohne Gegensatz"³⁴. Eine historische Verifizierung dieses Gesetzes ist nach JUNG die Bekehrungsgeschichte des Apostels Paulus: Seinem bewußten Haß auf die christliche Botschaft und Eifer für die jüdische Religion entsprach eine unbewußte Faszination durch das urchristliche Kerygma, die dann in seinem Damaskuserlebnis durchbrach. Die entgegengesetzte Position im Unbewußten assimilierte die Energie der bewußten Einstellung und konnte bei Erreichung des erforderlichen Energiepotentials die bewußte Position durchbrechen und ersetzen³⁵.

2) das Gesetz der Äquivalenz

Äquivalenz bedeutet, daß kein Energiewert verlorengeht, ohne durch einen, wenn nicht qualitativ, so doch quantitativ gleichwertigen Energiebetrag ersetzt zu werden. So bedeutet beispielsweise der Verlust eines bewußten emotionalen Gefühlswertes die Aktivierung unbewußter Gefühlsinhalte.

3) das Gesetz der Entropie

Entropie bezeichnet in der Physik eine thermodynamische Zustandsfunktion: Jeder energetische Ablauf ist mit einem Verlust an Energie in Form von Wärme verbunden. JUNG hält es für wahrscheinlich, daß psychische Energie einem ähnlichen Gesetz unterliegt:

34) C.G. JUNG, Über die Psychologie des Unbewußten, in: GW 7, S. 66/67.

35) Vgl.: C.G. JUNG, Definitionen, in: GW 6, S. 494.

Schwerste Konflikte, wenn überwunden, hinterlassen eine Sicherheit und Ruhe oder Gebrochenheit, die kaum mehr zu stören bzw. kaum mehr zu heilen ist, und umgekehrt bedarf es größter Gegensätze und deren Konflagration zur Hervorbringung wertvoller und dauerhafter Erfolge."³⁶ 37

4) zur Struktur der Seele

Wenn JUNG auch nie eine Topographie der Psyche wie FREUD mit seinen Instanzen von Es, Ich und Über-Ich entworfen hat, gibt es doch bei ihm ein seinem tiefenpsychologischen Denken zugrundeliegendes Konstrukt der Psyche. - Die Stellung des Bewußtseins zum Unbewußten hat JUNG mit derjenigen einer Insel im Meer verglichen³⁸.

Unter Bewußtsein versteht JUNG ... "die Bezogenheit psychischer Inhalte auf das Ich, soweit sie als solche vom Ich empfunden wird."³⁹ Das Ich als Zentralisationspunkt des Bewußtseins ist ein dynamisches

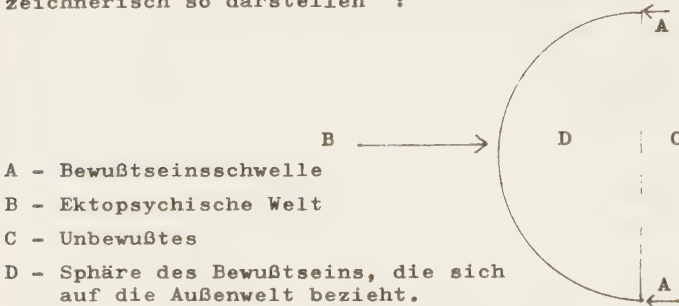
36) C.G. JUNG, Über die Energetik der Seele, in: GW 8, S. 28.

37) Zum Ganzen vgl.: M.L. v. FRANZ, C.G. JUNG, Sein Mythos in unserer Zeit, Frauenfeld 1972, S. 96-122: 'Spiegelsymmetrie und Polarität der Psyche'.

38) Vgl. C.G. JUNG, Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 92: "In Wirklichkeit ist die Psyche die Mutter, das Subjekt und sogar die Möglichkeit des Bewußtseins selbst. Sie reicht soweit über die Grenzen des Bewußtseins hinaus, daß dieses leicht mit einer Insel im Ozean verglichen werden kann. Während die Insel klein und eng ist, ist der Ozean unendlich weit und tief und enthält ein Leben, welches dasjenige der Insel an Art und Umfang in jeglicher Hinsicht überragt."

39) Definitionen, in: GW 6, S. 451.

Zentrum, definiert als ein aktueller Bezugspunkt bewußter Inhalte. Man könnte diesen Sachverhalt zeichnerisch so darstellen⁴⁰:



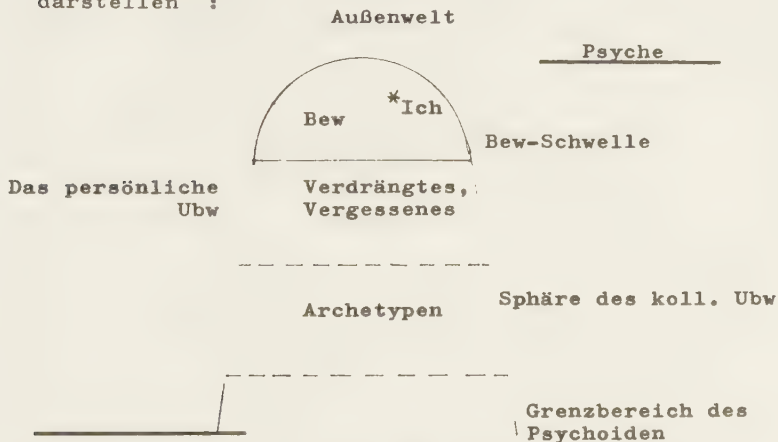
Zwischen D und C sind nach den psychischen Gesetzen der Enantiodromie und Kompensation die Grenzen ständig in Fluß. Das Unbewußte besteht nach JUNG zunächst aus dem persönlichen Unbewußten, "welches alle Acquisitionen der persönlichen Existenz umfaßt, also Vergessenes, Verdrängtes, unterschwellig Wahrgenommenes, Gedachtes und Gefühltes."⁴¹

Das kollektive Unbewußte, für JUNG die Matrix des Psychischen schlechthin, enthält die tiefsten Motive und Bilder des menschlichen Geistes, wie sie sich in Religion und Mythologie, Märchen und Träumen

40) Diese zeichnerische Darstellung ist entnommen aus C.G. JUNGs Vorlesungen "Über Grundlagen der analytischen Psychologie", Die Tavistock Lectures 1935, Zürich 1969, S. 31.

41) C.G. JUNG, Definitionen, in: Psychologische Typen, GW 6, S. 527.

manifestieren. Die Dominanten des kollektiven Unbewußten sind nach JUNG die sogenannten Archetypen. Man könnte dies wiederum zeichnerisch so darstellen⁴²:



42) Diese Skizze ist entnommen aus: U. MANN, Die Gotteserfahrung des Menschen bei C.G. Jung, in: C.G. Jung und die Theologen, hrsg. von W. BÖHME, Stuttgart 1971, S. 9.

5) die Archetypen⁴³

JUNG versteht unter Archetypen Strukturelemente der Psyche, welche psychischen Prozessen zugrunde liegen, wie das Kristallgitter dem Kristallisationsprozeß. "Seine Form.. ist... etwa dem Achsen-system eines Kristalls zu vergleichen, welches die Kristallbildung in der Mutterlauge gewissermaßen präformiert, ohne selber eine stoffliche Existenz zu besitzen. Letztere erscheint erst in der Art und

43) Bezüglich JUNGs Originalschriften sei vor allem auf Bd. 9.1 der Gesammelten Werke, "Die Archetypen und das kollektive Unbewußte" hingewiesen. Ohne hier auf die Diskussion der JUNG'schen Archetypentheorie in der Fülle der Sekundärliteratur eingehen zu können, seien zwei exemplarische Positionen dieser Auseinandersetzung angeführt: J. JACOBI, Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C.G. Jungs, Zürich 1957, vertritt die klassische "Jung-Schule", d.h., sie zitiert JUNG'sche Aussagen, die vorbehaltlos als wahr vorausgesetzt werden. A.a.O. S. 36-86. H. BALMER, Die Archetypentheorie von C.G. Jung, Berlin, Heidelberg, New York 1972, hingegen meint, JUNGs Archetypenlehre als eine Kompilation von Paradoxien entlarven zu müssen. Diese Paradoxien lassen sich nach BALMER "auf eine gemeinsame Ursache zurückführen: den Widerstreit von Empirie und Spekulation. Dadurch, daß JUNG einerseits auf einem naturwissenschaftlichen Standpunkt bleiben will, andererseits aber einem psychologischen Neu-Platonismus (Boss) huldigt und ganz klar metaphysische Aussagen macht, muß es zu Paradoxien kommen." A.a.O. S. 100.

Weise des Anschießens der Ionen und dann der Moleküle. Der Archetypus ist ein an sich leeres, formales Element, das nichts anderes ist als eine *facultas praeformandi*, eine a priori gegebene Vorstellungsform."⁴⁴

Die Archetypen konstellieren nach JUNG eine identische Grundstruktur sämtlicher menschheitsgeschichtlicher Entwicklungen. Empirisch sucht JUNG dieses Phänomen durch den Nachweis von Motivana-logien mythologischer Aussagen in verschiedenen Kulturkreisen zu verifizieren. So sind Schöpfungs-mythos, Heldenmythos (Nachtmeerfahrt, Drachenkampf, Schatzsuche), Wandlungsmythos (Wiedergeburt) universelle Symbole archetypischer Herkunft. Die Frage nach der Genese und Entwicklungsgeschichte der Archetypen hat JUNG nie eindeutig beantwortet. In den 'Definitionen' von 1921 hatte JUNG die Genese der Archetypen, damals noch 'urtümliche Bilder' genannt, aus dem Niederschlag sich immer wiederholenden Erlebens erklärt⁴⁵. In seinen späteren Schriften hat sich JUNG von genetischen Aussagen über die Archetypen distanziert: Er nennt sie a priorische Potentialitäten, praeexistente Bahnungen menschlicher Theoriebildung und Praxisbewältigung⁴⁶. Archetypen praeformieren Geschichte, individual- und menschheitsgeschichtlich, sie konstellieren Schicksal und Geschick des Menschen. Die Auseinandersetzung des menschlichen Bewußtseins mit diesen kollektiven Archetypen wird zur entscheidenden Problematik der JUNG'schen Seelenheilkunde.

Exkurs Ende

44) C.G. JUNG, Von den Wurzeln des Bewußtseins, Zürich 1954, S. 95/96.

45) Vgl. Definitionen, in: GW 6, S. 451-457, Stichwort: "Bild".

46) Zu dieser Diskussion ist zu verweisen auf: Instinkte und Archetypen im Verhalten der Tiere und im Erleben des Menschen, Wege der Forschung, Bd. LXXX, hrsg. von H. HEUSSER, Darmstadt 1976.

b.2 "Wandlungen und Symbole der Libido"⁴⁷

In dieser Schrift hat JUNG erstmals beginnende Abweichungen von den Theorien S. FREUDs veröffentlicht. Der "Aufstand" gegen den "Meister aus Wien" wurde seitens JUNGs von ängstlicher Besorgtheit um die Reaktion FREUDs begleitet⁴⁸. - JUNG deutet in dieser Publikation das Phantasiematerial einer ihm unbekannten jungen Amerikanerin, die an einer Schizophrenie erkrankt war⁴⁹. Abweichungen von der

-
- 47) Der erste Teil dieser Studie erschien 1911, der zweite 1912; jetzt ist diese Arbeit JUNGs in einer überarbeiteten Fassung unter dem Titel "Symbole der Wandlung" in Bd. 5 der Gesammelten Werke erschienen.
- 48) Auskunft darüber geben zwei Briefe seiner Frau EMMA JUNG an FREUD vom 30.10. bzw. 6.11.1911, in: Briefwechsel FREUD/JUNG, S. 499 f. und S. 503 f. So schreibt sie: "Ich weiß nicht, ob ich mich täusche, wenn ich denke, Sie seien in irgendeiner Weise nicht ganz einverstanden mit den Wandlungen der Libido . Sie sprachen gar nicht davon, und ich glaube doch, es würde Ihnen beiden so gut tun, wenn Sie sich einmal ganz gründlich darüber aussprechen würden." A.a.O. S. 499. Und im darauffolgenden Brief schreibt E. JUNG: "Wenn ich von den Wandlungen sprach, so war es hauptsächlich darum, weil ich wußte, mit welcher Spannung Carl auf Ihr Urteil darüber wartete; er sagte schon vorher oft, Sie wären gewiß nicht einverstanden damit und erwartete darum mit et welcher Besorgnis Ihre Aussprache." A.a.O. S. 503.
- 49) M.Th. FLOURNEY hat dieses Phantasiematerial 1906 unter dem Pseudonym Miss Frank Miller herausgegeben: "Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente". Introduction par M.Th. Flourney, in: Archives de psychologie de la Suisse romande, Genf 1906, S. 36-51. Deutsch im Anhang zu GW 5, S. 565-593.

psychoanalytischen Theorie zeigen sich vor allem im Verständnis der Libido und der Interpretation von Symbolen. JUNG bestimmt die Libido nicht wie FREUD qualitativ als Eros, sondern definiert sie als seelische Energie: "Es ist daher vorsichtiger, daß, wenn wir von Libido sprechen, wir darunter einen Energiewert verstehen, welcher sich irgendeinem Gebiete, der Macht, dem Hunger, dem Haß, der Sexualität, der Religion usw. mitteilen kann, ohne daß er je ein spezifischer Trieb wäre, ..." ⁵⁰ Die psychische Manifestationsform der Libido ist das Symbol ⁵¹.

Im Symbolverständnis rückt JUNG entscheidend von FREUD ab. Sind nach FREUD Symbole als bildhafte Zeichen regressiver dynamischer Prozesse im Unbewußten zu analysieren ⁵², so sind sie nach JUNG Manifestationsformen von Sinnbildern, die die seelische Polarität von Bewußtem und Unbewußtem überspannen und die Libido in geistige Formen lenken. Unter diesem Aspekt haben die regressiven Phantasien des Menschen eine positive Funktion ⁵³: "Die unbewußten Grundlagen

50) C.G. JUNG, Symbole der Wandlung, GW 5, S. 175.

51) "Die Symbole funktionieren als Umformer, indem sie Libido aus einer 'niederen' Form in eine höhere überleiten." A.a.O. S. 295.

52) Durch Übersetzung der zahlreichen Symbole in das Bewußtsein wird das Feld des Symbolischen bei FREUD eng begrenzt: Körper, Eltern, Blutsverwandte, Geburt und Tod. In dieser kausalen Reduktion werden die Symbole zu Zeichen trieb- und entwicklungsdynamischer Vorgänge. Vgl.: S. FREUD, Die Traumdeutung, GW II/III, S. 355-409.

53) Eine Meinung, die auch von der Narzißmus-Forschung aufgegriffen wurde, wenngleich in anderer Intention und Deutung. Vgl. dazu noch einmal H.G. HEIMBROCK, Phantasie und christlicher Glaube, München 1977.

der Träume und Phantasien sind nur scheinbar infantile Reminiszenzen. In Wirklichkeit handelt es sich um auf Instinkten beruhende, primitive beziehungsweise archaische Denkformen, die im Kindesalter natürlich klarer hervortreten als später. An sich sind sie aber keineswegs infantil oder gar pathologisch⁵⁴. JUNG interpretiert das FREUD'sche Zentralsymbol des Inzestes, den sogenannten Ödipuskomplex in einer erweiterten Form. Die Auseinandersetzung mit den Imagines der Eltern hat weniger in der erotischen Besetzung und Ablösung derselben ihre potentiell pathogene Problematik, als in der Aufgabe, die Geborgenheit des Kindheitszustandes aufzugeben und in eigener Verantwortung eine individuelle Lebensform zu entwickeln. Der Mythos von Ödipus spiegelt die Probleme einer individuellen Bewußtseinswerdung: "Die Identität mit der Mutter einerseits und die Angst vor dem Vater andererseits ist zwar der individuelle Fall dieser kindlichen Neurose, zugleich stellt er aber auch die menschliche Ursituation dar, nämlich das Hängenbleiben des primitiven Bewußtseins am Unbewußten und den kompensierenden Antrieb, der das Bewußtsein von dieser Umklammerung durch das Dunkel loszureißen sucht."⁵⁵

54) C.G. JUNG, Symbole der Wandlung, GW 5, S. 50.

55) C.G. JUNG, Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen, 1. Aufl. 1909, jetzt in: GW 4, S. 367.

Der Mythos vom Heros oder Gotteshelden spiegelt das individuelle Drama der Loslösung von der Mutter (= Loslösung vom Stande der Unbewußtheit), die Auseinandersetzung mit dem Vater (= Auseinandersetzung mit dem Über-Ich nach FREUD'scher Terminologie) und die daraus resultierende Wiedergeburt des individuellen Bewußtseins⁵⁶. Diese Wandlung vom kindlichen Bewußtsein zum Individuum kann nur gelingen, wenn die nach der Vergangenheit sich zurücksehnende Libido geopfert wird⁵⁷. "Weil der Mensch diese Ursituation hinter seinem individuellen Erleben erahnt und erfüllt, hat er auch immer versucht, dieser Erfahrung einen allgemein gültigen Ausdruck zu verleihen, und zwar durch den universalen Typus des Gottesheldenkampfes gegen den Mutterdrachen, welcher die Erlösung des Menschen aus der Macht der Dunkelheit zum Ziele hat. Dieser Mythos hat 'Heils' - d.h. therapeutische Bedeutung, indem er den der individuellen Verwicklung zugrundeliegenden Dynamismus auf einen adäquaten Ausdruck bringt."⁵⁸

56) Zu diesem Gesamtkomplex ist auf die Studie E.NEU-MANNS: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, München o.J. hinzuweisen.

57) Vgl.: Symbole der Wandlung, GW 5, S. 524 ff.

58) C.G. Jung, Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen, in: GW 4, S. 367/368. Die therapeutische Notwendigkeit einer Transponierung individueller Konflikte in einen umfassenderen Problemhorizont hat auch FREUD betont. So schreibt er am Ende seiner Schrift "Zur Psychotherapie der Hysterie" an eine imaginäre Patientin: "aber Sie werden sich überzeugen, daß viel damit gewonnen ist, wenn es nur gelingt, Ihr hysterisches Elend in gemeines Unglück zu verwandeln. GW I, S. 312.

Der Heldenmythos verweist nach JUNG auf die archetypische Grundlage der individuellen Bewußtseinswerdung und hat so eine integrative, sinnstiftende, weil mit dem kollektiven Unbewußten verbindende Funktion.

Der Bezug auf die archetypische Welt, wie er sich in Mythos und Symbol projektiv spiegelt, befreit die Libido aus dem Triebverhaftetsein und pathischen Müssen und wandelt sie zu einer geistigen Form der Bindung an die Archetypen, die nach JUNG die geistige Seite des kollektiven Unbewußten darstellen. Die Libido, die an die reale Mutter gebunden war, hat sich mit dem Symbol eines göttlichen Grundes verknüpft. Aus diesem Zusammenhang deutet JUNG das Phänomen der Religion als eine Rückbindung - lat. "religare" - des Bewußtseins an seinen mütterlichen Urgrund des kollektiven Unbewußten: "... daß jene Libido, die religiöse Gebilde aufbaut, in letzter Linie zu der Mutter regrediert und damit eigentlich jenes Band darstellt, durch das wir mit unserem Ursprung verbunden sind. Wenn die Kirchenväter das Wort 'religio' von 'religare' ableiten, so dürfen sie sich wenigstens auf diese psychologische Tatsache zur Stützung ihrer Auffassung berufen."⁵⁹

Hatte FREUD den Ödipuskomplex als Quelle des religiösen Bewußtseins bezeichnet, so meinte er damit jenes entfremdete Bewußtsein, das sich von der Bindung an die Elternimages nicht lösen kann und diese Auseinandersetzung mit einem projektiven Gottvaterbild fortführt. Entfremdet ist dieses Bewußtsein, weil es seiner trieb- und entwicklungsdynamischen Bestimmtheit durch ungelöste Kindheitskonflikte unbewußt ist, die als internalisierte, z.B. in der Über-Ich/Ich Relation, nicht mehr hinterfragbar sind⁶⁰.

59) C.G. JUNG, Symbole der Wandlung, GW 5, S. 543.

60) Vgl. dazu rückblickend die S. 110 ff.

Für JUNG hingegen ist das religiöse Bewußtsein die gelungene Transformation an die Eltern gebundener Libido in eine geistige Form der Bindung an archetypische Mächte, beispielsweise an den Archetypus eines Vatergottes oder auch archetypische Muttergottheiten⁶¹. Die Beziehung des Bewußtseins zum archetypischen Urgrund schafft das Symbol⁶². Im Gegensatz zu Zeichen (nach JUNG die bewußte Abkürzung oder Paraphrase von etwas) und

- 61) Nach JUNG... "verbirgt sich die regredierende Libido in zahlreichen und recht verschiedenartigen Symbolen, gleichviel ob männlicher oder weiblicher Natur; auch die Geschlechtsunterschiede sind im Grunde genommen sekundärer Natur und spielen psychologisch nicht die Rolle, wie man etwa bei oberflächlicher Betrachtung vermuten könnte." Symbole der Wandlung, GW 5, S. 543.
- 62) Der Begriff Symbol meint in seiner Primärbedeutung ein Erkennungszeichen. Etwas aus zwei Bruchstücken eine Ganzheit Bildendes verweist auf die Zusammengehörigkeit der diese Bruchstücke Besitzenden. Das Symbol hat Verweisungscharakter, es verweist vom in Bild oder auch Ton Gestaltgewordenem auf die dahinterliegende Wirklichkeit, auf das Hypokeimenon, gleichzeitig zeigt es die Inadäquatheit jeglicher Gestaltung an. Es ist sein Charakteristikum, in keiner Deutungsmöglichkeit ganz aufzugehen. In dieser Bedeutung hat der Begriff Symbol in die verschiedensten Kulturbereiche wie z.B. Religion, Philosophie, Kunst und Dichtung Eingang gefunden. Vgl. dazu auch: J. HÜLLEN, Die philosophischen Relationen der komplexen Psychologie C.G. Jungs, Dissertation Münster 1967 (unveröffentlicht) Maschinenschrift, S. 193-201. In der Theologie hat vor allem P. TILLICH den Symbolbegriff aufgegriffen, vgl.: Ibd., Symbol und Wirklichkeit, 2. Aufl. Göttingen 1962. TILLICHs Symbolverständnis ist vor allem seitens der 'Jung-Schule' in Analogie zum tiefenpsychologischen Symbolbegriff gesetzt worden, so beispielsweise von H. BARZ in seiner Schrift: Selbst-Erfahrung, Tiefenpsychologie und christlicher Glaube, Stuttgart 1973. TILLICH selbst hat im übrigen den tiefenpsychologischen Symbolbegriff in seine Symboldeutung mit hineingenommen, vgl. dazu: Existentialanalyse und religiöse Symbole, in: GW Bd. V, Stuttgart 1964.

Allegorie (bewußte Umgestaltung oder Umschreibung)⁶³
ist das Symbol ein aus Bewußtem und Unbewußtem
Zusammengeworfenes. Das Symbol ist ein Produkt der
Gesamtpsyche, wobei dem kollektiven Unbewußten
das schöpferische, bildnerische Moment, dem Be-
wußtsein das ordnende, sinngebende Moment eignet.
Unbewußtes und Bewußtes bilden ein psychisches Sinn-
bild, ein Symbol. Insofern ist der schwebende, be-
deutungsschwangere Charakter des Symbols angesichts
der polaren Struktur der Seele eine Notwendigkeit.
Geht der Verweisungs-Öffnungscharakter der Symbole
in Eindeutigkeiten über, löst sich das Symbol in
bewußte und gewußte Einordnung auf, so hat es seinen
Symbolcharakter und damit seine Wirkmächtigkeit
verloren⁶⁴.

Dem Symbol kommt im tiefenpsychologischen Dialog des
bewußten Subjekts mit seinem Unbewußten eine ent-
scheidende Brückenfunktion zu. Die JUNG-Schülerin
U. ESCHENBACH bemerkt dazu: "Das Symbol im therapeu-
tischen Prozeß ist bereits autonome Therapie."

63) Vgl. dazu die Definition JUNGs zu 'Symbol', in:
'Definitionen', in: GW 6, S. 515-523.

64) Zur Komplexität des JUNG-schen Symbolbegriffs,
die hier nicht in ihrer Gesamtheit entfaltet
werden kann, sei auf die Zitatensammlung aus
Jungs Gesammelten Werken zum Begriff 'Symbol' in:
Das Symbol im therapeutischen Prozeß bei Kindern
und Jugendlichen, Therapeutische Konzepte der
analytischen Psychologie C.G. Jungs; Bd. 1,
hrsg. von U. ESCHENBACH, Stuttgart 1978, S. 337 -
609 hingewiesen.

Die bewußte Assoziationsarbeit zum symbolischen Bild während der psychotherapeutischen Behandlung - verbal oder in der Gestaltung - ereignet sich im Berührungsfeld zwischen bewußt und unbewußt, wobei der Auslösefaktor für das symbolische Bild im bewußten Erlebnisbereich des Ichs zu suchen ist. Das Symbol selbst ermöglicht gerade über seine kollektiv gültige Chiffre den Weg zum archetypischen Kernelement."⁶⁵

Die Wandlung der Libido in sinnstiftende Symbole wird nach JUNG zur eigentlichen Aufgabe der Seelenheilkunde⁶⁶.

65) A.a.O. S. 30.

66) Vgl. dazu noch einmal U. ESCHENBACH: "Introversion und Regression als natürliche Fähigkeiten der Psyche werden in diesem Falle als therapeutische Möglichkeiten benutzt, um Fixierungen aufzulösen und neurotische Einseitigkeiten wieder an die natürliche Eigensetzlichkeit der Gesamtpsyche anzuschließen. Die Fähigkeit zur symbolischen Gestaltung enthält das zentrale Regulativ der Psyche,..." A.a.O. S. 32.

Exkurs

Zur Illustration des mit JUNG'scher Symboldeutung Gemeinten seien im Folgenden zwei exemplarische Traumdeutungen JUNGs wiedergegeben:

JUNG versteht den Traum im Gegensatz zu FREUD^{*} als natürliche ungebrochene Manifestation des Unbewußten. Der Traum kann als ein Symbol verstanden werden, als ein aus der gegenwärtigen bewußten Situation des Träumenden und der daraus resultierenden unbewußten Konstellation Zusammengeworfenes. Der Traum ist ein Ausschnitt aus dem dynamischen Prozeß innerhalb der Psyche.

Nun zum ersten Traum eines Theologen: "Ein protestantischer Theologe träumte öfters denselben Traum, er stehe an einem Abhang, unten liegt ein tiefes Tal und darin ein dunkler See. Er weiß im Traum, daß ihn bislang immer etwas abgehalten hatte, sich dem See zu nähern. Dieses Mal beschließt er nun, zum Wasser zu gehen. Wie er sich dem Wasser nähert, wird es dunkel und unheimlich, und plötzlich huscht ein Windstoß über die Fläche des Wassers. Da packt ihn eine panische Angst, und er erwacht."^{**}

* FREUD unterscheidet zwischen manifestem und latentem Trauminhalt. Der Traum als Manifestation des Unbewußten ist durch die Traumzensur entstellt. Vgl. Ges. W. II/III, Die Traumdeutung/Über den Traum, S. 139-168, Kap. IV, "Die Traumentstellung".

** C.G. JUNG, Von den Wurzeln des Bewußtseins, S. 22.

Zur Deutung: Tiefes Tal und dunkler See sind Symbole des Unbewußten, sie deuten die Ferne, Unergründlichkeit, aber auch Unheimlichkeit und Faszination an, die das Unbewußte für das Bewußtsein darstellt. Der Weg zum Wasser meint den Weg des Träumenden in die Tiefen seiner Seele*, wo ihn der Windstoß erschreckt. Dieser Windstoß, der über das Wasser huscht, symbolisiert die Dynamis, die die unbewußte Seele aufstört und durch ihre Manifestation im Traum auch das Bewußtsein des Träumenden. Der aufrührende Wind ist nach JUNG eine archaische Form des Geistes, eines Geistes, der in die Tiefen der Seele versunken ist, und dessen Dynamis nur dort erfahren werden kann.

Im Folgenden sei ein weiterer von JUNG erwähnter Traum eines Theologen, der in bewußt erlebten Glaubensschwierigkeiten steckt, paraphrasiert, der Traum vom Magier**: Der Träumende begegnet einem weißen Magier, der schwarz gekleidet ist. Dieser teilt ihm eine Botschaft mit. Ein schwarzer Magier mit weißer Kleidung tritt als dritter Akteur hinzu und erzählt eine ihm widerfahrene Begebenheit, im Verlaufe derer er den Schlüssel zum Paradies fand. Die beiden dem Träumer begegnenden Magier sind als Doppelaspekte einer Figur, nämlich der des "Alten Weisen" zu begreifen."Die beiden Magier sind die zwei Aspekte des alten Mannes, des überlegenen Meisters und Lehrers, des Archetypus des Geistes,

* Eine interessante Parallele zu dieser Symboldeutung ist das Fragment 36 von HERAKLIT:
"Für die Seelen ist es Tod, zu Wasser zu werden, für das Wasser ist es Tod, zu Erde zu werden. Aus Erde aber wird Wasser, aus Wasser wird Seele". Zit. nach: H.G. GADAMER, Philosophisches Lesebuch, Frankfurt 1965, Bd. 1, S. 28.

** Vgl. C.G. JUNG, Von den Wurzeln des Bewußtseins, S. 46-47.

welcher den präexistenten im chaotischen Leben verborgenen Sinn darstellt".* Der Magier ist ein Symbolträger des Geistes, der überlegenes Wissen repräsentiert. Im Traum offenbart sich aus dem Unbewußten des Träumers etwas, das größer ist, als seine bewußte geistige Einstellung, die sich in Zweifeln und Unsicherheit bewegt**. Welches Wissen teilt der Magier mit? Er weist einen Weg, und er tut dies, indem er eine Begebenheit erzählt, die ihn auf den Weg zum Schlüssel des Paradieses geführt hat. - Ein alter König schickt sich an zu sterben. - Alter König ist nach JUNG die Personifikation eines Symbols, das seine Dynamik verloren hat.*** Berücksichtigt man die bewußte Einstellung des Träumers, Glaubensunsicherheit, kann diese Traumaussage so gedeutet werden, daß das Unbewußte die bewußte Situation des Träumers bildhaft aufnimmt; etwas ihn bisher Tragendes stirbt, sein Glaube ist hohl geworden. - - Das Sterben eines Symbols im Bewußtsein bedingt eine Wiedergeburt im Unbewußten nach dem Gesetz der Polarität der Psyche.

* C.G. JUNG, Von den Wurzeln des Bewußtseins, S. 48.

** JUNG deutet die Figur des Magiers auf der Subjektstufe. Danach ist der Magier eine Personifikation einer innerseelischen Komponente des Träumenden. Traumdeutung auf der Objektstufe beinhaltet eine Interpretation der Traumfiguren als in der äußeren Wirklichkeit vorkommende Personen. In diesem Falle könnte der Magier z.B. den Vater des Träumers symbolisieren. Für die Auseinandersetzung mit dem kollektiven Unbewußten ist stets eine Deutung auf der Subjektstufe nötig. Die Deutung auf der Objektstufe entspricht der Auseinandersetzung mit dem persönlichen Unbewußten.

*** Zum Motiv des sterbenden Königs, vgl.: Mysterium Coniunctionis II, Ges. W. 14,2, S. 121-134.

Aber nun zurück zum Traum: - als der König sein gewähltes Grabmal öffnet, verwandeln sich die darin befindlichen Gebeine einer Jungfrau in ein schwarzes Pferd. -

Die Metamorphose der Gebeine in ein schwarzes Pferd ist ein Symbol der Wiedergeburt. Das schwarze Pferd symbolisiert eine im Unbewußten des Träumers harrende Dynamis. Ist letztere geweckt, - führt sie in die Wüste -, einem Symbol des kollektiven Unbewußten in seiner Grenzenlosigkeit und Unüberschaubarkeit.

In der Durchquerung dieser Wüste des Unbewußten wartet als Ziel der Schlüssel zum Paradies, letzteres ein Symbol dessen, was der Träumer bewußt verloren hat, die Unmittelbarkeit zu Gott, die Ungebrochenheit, die Ganzheit.

Exkurs Ende

In "Symbole der Wandlung" interpretiert JUNG das Gespräch Jesu mit Nikodemus, Joh. 3, 1-10 als biblische Demonstration der psychotherapeutischen Bedeutung des Symbols:

"In der Aufforderung Jesu an Nikodemus erkennen wir diese Forderung: Denke nicht fleischlich, sonst bist du Fleisch, sondern denke symbolisch, dann bist du Geist. Es ist evident, wie erzieherisch und wie fördernd dieser Zwang zum Symbolischen ist: ... Die empirische Wahrheit befreit den Menschen aus seiner sinnlichen Gebundenheit nicht, denn sie zeigt ihm nur, daß es immer so war und auch nicht anders sein könnte. Die symbolische Wahrheit dagegen, welche Wasser an die Stelle der Mutter, Geist oder Feuer an die des Vaters setzt, bietet der in der sogenannten Inzesttendenz gebundenen Libido ein neues Gefälle an, befreit sie und leitet sie über in eine geistige Form."⁶⁷

"Er (Jesus) rührt den Archetypus an, und wenn irgend-
etwas -, so wird das Nikodemus überzeugen,...".⁶⁸

Zusammenfassend läßt sich zu JUNGs therapeutischem Ansatz in den 1911/1912 veröffentlichten 'Wandlungen und Symbolen der Libido' sagen, daß sich bereits hier die eigentümlich 'JUNG'sche' Verschränkung psychotherapeutischer und religiöser Thematik findet.

67) C.G. Jung, Symbole der Wandlung, GW 5, S. 288.

68) A.a.O. S. 291.

b.3 JUNGs Kritik an der FREUD'schen
Seelenheilkunde⁶⁹

Nach FREUD liegen die Wurzeln seelischen Krankseins in unbewältigten Elementen der Vergangenheit, die verdrängt und unbewußt geworden, das menschliche Ich in entstellten Formen, den sogenannten Symptomen, quälen. Die reflexive Einholung der Lebensgeschichte, die Aufarbeitung der unbewältigten Vergangenheit wird zur Richtschnur der Therapie⁷⁰.

JUNG bezeichnet dieses Vorgehen als ein kausal-reduktives, das nach seiner Meinung einer final-prospektiven Ergänzung bedarf⁷¹. Die Fixierung an die Vergangenheit ist nach JUNG ein Symptom, aber nicht die causa einer seelischen Krankheit wie beispielsweise der Neurose. Die Ursache liegt in der Gegenwart, in der Flucht vor einer notwendigen Anpassungsleistung der Libido, deren Ausbleiben die Balance der Psyche stört⁷². Dies bedingt eine

69) Zum Ganzen vgl. den vierten Band der Gesammelten Werke 'FREUD und die Psychoanalyse'.

70) Es ist daran zu erinnern, daß sich JUNGs Kritik an FREUD im Zeitraum um 1912 lediglich mit der damaligen Krankheits- und Heilungsdeutung der Psychoanalyse auseinandersetzen konnte. FREUDs Interpretation der Bedeutung des Ichs und Über-Ichs im Krankheitsprozeß stand also noch aus. 1914 erschien "Zur Einführung des Narzißmus" und 1923 "Das Ich und das Es".

71) Vgl. dazu: Über die Psychologie des Unbewußten (1.1912), in: GW 7, S. 87-98. "Die synthetische oder konstruktive Methode".

72) Beispiele sind nach JUNG die versäumte Ablösung von den Eltern und Unfähigkeit zur eigenen Lebensgestaltung, das Zurückweichen vor moralischen und sozialen Pflichten, der Rückzug vor realen Lebensaufgaben wie Beruf und Ehe, das Nichteingestehen geschehener Schuld.

psychische Dissoziation, die Libido regrediert ins Unbewußte und belebt dort infantile Imagines, die das neurotische Krankheitsbild beherrschen. "Vor... Pflichten ist der Neurotiker zurückgewichen, und seine Libido hat sich wenigstens teilweise von den Aufgaben der Realität abgewendet; infolgedessen wurde sie introvertiert, das heißt ins Innenleben gewendet. Da auf die Bewältigung gewisser realer Schwierigkeiten überhaupt verzichtet wurde, wendete sich die Libido dem Regressionsweg zu, das heißt Phantasie trat weitgehend an Stelle von Wirklichkeit. Unbewußterweise (und öfters auch bewußterweise) zog der Neurotiker das Träumen und Phantasieren der Wirklichkeit vor."⁷³

Neurose ist so nach JUNG eine Stagnation des seelischen Lebensprozesses, die weniger aus der Triebsschicht (FREUD) als der Antriebs- oder Motivationsebene, dem Bereich des Voluntativen entsteht.

Was FREUD als Pathogenese ansieht, die Fixierung und Regression der Libido, ist nach JUNG die sekundäre Folgeerscheinung des Scheiterns an den Aufgaben der gegenwärtigen Lebensbewältigung. In diesem Motiv der Verantwortlichkeit des neurotisch Kranken für sein Leiden berührt sich JUNG mit dem Neurosenkonzept A. ADLERS⁷⁴. Die diametrale Position zu

73) C.G. JUNG, Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie, in: GW 4, S. 213.

74) Vgl. dazu die Monographie der ADLER-Schülerin H. ORGLER: Alfred Adler, München 1974, S. 19-179.

FREUD zeigt sich exemplarisch in einer Aussage wie der folgenden: "Die Worte 'Ich will' sind das älteste Erbe der Menschheit und haben ihr in unzähligen Gefahren geholfen. Sie sind der Schutz der zivilisierten Menschheit und unterscheiden sie vom Tier, das nur dem dumpfen Instinkt und dem Naturgesetz gehorcht."⁷⁵

Erziehung zur Realität kann nach JUNG weniger durch Analyse des Unbewußten als mittels einer voluntativ begründeten Anpassungsleistung des Bewußtseins geschehen. Die Ermöglichung einer solchen Bewußtseinswandlung liegt in der Rückkoppelung des bewußten Ichs an das kollektive Unbewußte. Diese 'religio' vollzieht sich mittels der Symbole, den Vermittlern zwischen den Archetypen und dem menschlichen Bewußtsein⁷⁶.

Die symbolische Bewertung der regressiven Phantasien führt nach JUNG ..., "zu einer Bereicherung und Vertiefung des Denkens, was von jeher eine

75) C.G. JUNG, Der Inhalt der Psychose, in: GW 3, S. 205.

76) Diesen Widerspruch in der Betonung der autonomen schöpferischen Bildung therapeutischer Symbole aus dem Unbewußten und dem gleichzeitigen Appel an die Kräfte des bewußten Ichs hat JUNG nicht aufzulösen versucht; eine Aporie, die möglicherweise aus JUNGs therapeutischen Ansatz der Vereinigung von Bewußtem und Unbewußtem in einer heilenden Ganzheit zu begründen ist. Vgl. dazu die Ausführungen auf den Seiten 237 ff.

der mächtigsten Waffen des Menschen in seinem Anpassungskampf war. Durch konsequente Verfolgung dieses Weges bin ich zur Einsicht gekommen, daß auch die religiösen und philosophischen Triebkräfte - das sogenannte metaphysische Bedürfnis des Menschen - in der analytischen Arbeit positiv zu berücksichtigen sind Wie der primitive Mensch mit Hilfe der religiösen und philosophischen Symbole es vermochte, sich dem Urzustande zu entziehen, so vermag sich auch der Neurotiker auf diesem Wege seiner Krankheit zu entziehen."⁷⁷ Die therapeutische Miteinbeziehung überlieferter Sinn-Symbole bedeutet in JUNGs Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse die entscheidende Abkehr von FREUDs "Heilmethode". FREUD hatte strikt die Vermittlung von Sinn-Inhalten als therapeutische Suggestion abgelehnt, das Ich sollte mittels der Analyse und Aufarbeitung des unbewußten Materials einen neuen psychischen Selbststand finden, der ihm die Fähigkeit zum Aufbau tragfähiger Beziehungen zu anderen Menschen ohne die Wiederholung alter Abhängigkeitsmuster ermöglichen sollte⁷⁸. JUNG hingegen hält in seiner Auseinandersetzung mit FREUD an der Notwendigkeit übergreifender Sinnzusammenhänge für den leidenden Einzelnen fest: "Wenn man einem Menschen den Sinn zu seinem Leiden, zu seiner Situation erfahren lassen kann, im Negativen oder Positiven, in einem archetypischen Sinn, dann kann er jede Situation und jeden

77) C.G. JUNG, Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse, in: GW 4, S. 272.

78) Vgl. dazu auch die Seiten 117 ff.

Konflikt tragen."⁷⁹ In diesem Ansatz befindet sich JUNG in unmittelbarer Nähe des Heilungsverständnisses V.E. FRANKLS und seiner Logotherapie⁸⁰. FRANKL bemerkt zum Zusammenhang von Heilung und Sinnfrage: "Am allerwenigsten kann die Psychotherapie es sich leisten, den Willen zum Sinn - ... - zu ignorieren." "Eine appellative Psychotherapie hat sich des Willens zum Sinn anzunehmen, eingedenk eines Wortes von NIETZSCHE, das da lautet: Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie."⁸¹

79) Zitiert nach einem Privatdruck des C.G. Jung Instituts Zürich, Aus Gesprächen mit C.G. JUNG, S. 5.

80) Eine Behandlung der Themaproblematik aus der Sicht der Logotherapie kann aus einer notwendigen Eingrenzung des umfangreichen Materials hier nicht geleistet werden. Vgl. dazu aber: V.E. FRANKL, Der Mensch auf der Suche nach Sinn, 4. Aufl. Freiburg 1975; Ibid., Ärztliche Seelsorge, 8. Aufl. München 1975. Hinzuweisen ist noch auf die Monographie von U. BOESCHEMEYER: Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie, Die Existenzanalyse und Logotherapie V.E. Frankls aus theologischer Sicht, Berlin 1977.

81) V.E. FRANKL, Der Mensch auf der Suche nach Sinn, S. 92.

c) FREUDs Antwort an JUNG

FREUD sieht in JUNGs Kritik an der Psychoanalyse die Preisgabe der Einsicht in die Trieb- und Leibdeterminiertheit des Menschen. Die Verstrickung des Bewußtseins in die Triebdimension, die Bestimmtheit des menschlichen Lebens und Denkens durch Wunschprojektionen und Illusionen, die die Realität erträglicher machen sollen, das daraus resultierende pathische Element, das 'gelebt werden von unbekannten Mächten', - diesen Ansatz hat JUNG FREUD zufolge mit seiner 'symbolischen Wende' negiert und die Illusion eines idealistisch verstandenen Geist- und Willenprimats im Menschen restauriert⁸². FREUD bemerkt dazu: "Wenn Ethik und Religion nicht sexualisiert werden durften, sondern von Anfang an etwas "Höheres" waren, die Herleitung ihrer Vorstellungen aus dem Familien- und Ödipuskomplex aber unabweisbar erschien, so ergab sich nur eine Auskunft: diese Komplexe durften von Anfang an nicht bedeuten, was sie auszusagen schienen, sondern jenen höheren, "anagogischen Sinn" (...) haben, mit dem sie sich in ihre Verwendung in den abstrakten Gedankengängen der Ethik und der religiösen Mystik einfügten."⁸³

82) Vgl. dazu die Briefstelle an K. ABRAHAM:
"Seien Sie tolerant und vergessen Sie nicht, daß Sie es eigentlich leichter als Jung haben, meinen Gedanken zu folgen, denn erstens sind Sie völlig unabhängig und dann stehen Sie meiner intellektuellen Konstitution durch Rassenverwandtschaft näher, während er als Christ und Pastorsohn nur gegen große innere Widerstände den Weg zu mir findet."
Brief v. 3.5.1909, in: S. FREUD/K. ABRAHAM Briefe 1907-1926, S. 47.

83) S. FREUD, Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, in: GW X, S. 107.

Bezüglich der JUNG'schen Deutung der Neurose und ihrer Heilung kritisiert FREUD die Inadäquatheit moralischer Kategorien wie 'psychischer Trägheit' und 'Nichterfüllung von Lebensaufgaben' in ihrer Anwendung auf seelisch Kranke. Er zitiert einen Patienten, der sich einer JUNG'schen Therapie unterzog: "Man verließ die Analyse als armer Sünder mit den stärksten Zerknirschungsgefühlen und den besten Vorsätzen, aber gleichzeitig in tiefster Entmutigung. Was er mir empfahl, hätte jeder Pfarrer mir auch geraten, aber woher die Kraft?"⁸⁴ JUNG negiert damit letztlich, so FREUD, die Beherrschtheit des Ichs, und damit des bewußten Willens durch die Mächte von Es und Über-Ich, woraus die Unfähigkeit des bewußten Subjekts rührt, sich selbst aus quälenden psychischen Abhängigkeiten zu befreien. Freiheit des Menschen bedeutet nach FREUD die Einsicht in die unbewußten Zusammenhänge des Nicht-anders-Könnens.

Seelisches Kranksein heißt ja gerade in unverstandene Abhängigkeiten verstrickt zu sein! Falsch verstandener Idealismus und Voluntarismus in der Therapie verstricken den Kranken nur immer tiefer in seine ohnehin bestehenden Schuld- und Selbstunwertgefühle, lassen ihn seine Heillosigkeit in einem circulus vitiosus nur um so deutlicher erfahren. Daß JUNG das Kranksein der Seele nicht tief und ernst genug einschätzt, stattdessen vorschnelle Lösungen empfiehlt, die dem Leiden der Betroffenen nicht gerecht werden, dies ist der eigentliche Vorwurf FREUDs an JUNG: So schließt er seine "Abrechnung" mit dem "abtrünnigen Sohn" in einer ironischen Abweisung des

84) A.a.O. S. 110.

sogenannten 'Höheren' in der Psychotherapie:
"Ich kann nur mit dem Wunsche schließen, daß
das Schicksal allen eine bequeme Auffahrt be-
scheren möge, denen der Aufenthalt in der Unter-
welt der Psychoanalyse zu unbehaglich geworden
ist. Den anderen möge es gestattet sein, ihre
Arbeit in der Tiefe unbelästigt zu Ende zu füh-
ren."⁸⁵

85) S. FREUD, Zur Geschichte der psychoanaly-
tischen Bewegung, in: GW X, S. 113.

d) Zusammenfassung und Ausblick

Unabhängig von FREUD entdeckt JUNG in seinen parapsychologischen Studien und seiner psychiatrischen Tätigkeit die eminente Bedeutung unbewußter Komponenten in der menschlichen Seele. Autonomie und Fremdartigkeit dieser unbewußten Welt gegenüber dem menschlichen Bewußtsein faszinieren ihn. Mit FREUD begegnet ihm die Deutung des Unbewußten als Triebpotential, als Nachtseite des Menschen in erkenntnismäßigem, aber auch ethischem Sinne. FREUD sieht die Relation von Es und Ich als durch Drang und Abwehr bestimmt, was eine Entfremdung der unbewußten Inhalte im Bewußtsein zur Folge hat. JUNG hingegen deutet das Verhältnis des Unbewußten zum bewußten Ich weniger unter dem Gesichtspunkt der Verfremdung als vielmehr einer komplementären Ganzheit, die nach einer Integration ihrer Inhalte strebt. So versteht er die psychotische Wahnbildung als Manifestation eines unbewußten subjektiven Sinns, der in bezug auf die Ganzheit der Person final-teleologisch zu verstehen ist. Die unbewußte Welt der Bilder und Symbole wird als tragender, sinnstiftender Grund des Ichs verstanden. "So ist auch der auf unbewußten Phantasievorgängen beruhende Mythos in puncto Sinn, Gehalt und Form keineswegs infantil oder der Ausdruck einer autoerotischen resp. autistischen Einstellung, obschon er ein Weltbild schafft, das sich mit unserer rationalen und objektiven Anschauung kaum in Vergleich setzen läßt."⁸⁶

86) C.G. JUNG, Symbole der Wandlung, GW 5, S. 50.

Religiöse Phänomene sind für JUNG im Gegensatz zu FREUD weniger Symptome der Wirklichkeitsentfremdung als Manifestationsformen der unbewußten Geistwelt der Archetypen. Libido ist für JUNG Geist und Trieb, ihr Wesen korrespondiert der Polarität alles Lebendigen. Das Auseinanderfallen dieser inneren Dialektik von Geist und Trieb in der seelischen Ganzheit von Bewußtem und Unbewußtem hat eine Dissoziation der Seele und damit Krankheit zur Folge. FREUD hat nach JUNG nur die triebbestimmte Komponente der Libido in ihren pathologischen Zerfallsformen erkannt. JUNG sucht deshalb die psychischen Symbole als Brückenträger geistiger Sinninhalte aus der archetypischen Welt an das Bewußtsein zu verstehen. So deutet er die Psychose als archetypische Inflation des Ichs, das unter dieser Aufblähung zerbricht, Heilung hingegen als die bewußte Rückkoppelung des Ichs an den mundus archetypus, deren Ziel die Integration, d.h. die Aufhebung der Spaltung bewußter und unbewußter Persönlichkeitsanteile ist. Das Unbewußte hat demnach eine sowohl pathogene als auch heilende Wirkungsmöglichkeit in bezug auf das bewußte Ich.

Der Versuch einer geistesgeschichtlichen Einordnung der JUNG'schen Tiefenpsychologie läßt diese im Gegensatz zur FREUD'schen Psychoanalyse als weitaus stärker von idealistischen Traditionen bestimmt erscheinen. Die idealistische Problematisierung der Polarität von Geist und Trieb determiniert sowohl JUNGs Theorie der Seele als auch seine ethisch-therapeutischen Ziele. Sein Verständnis des bewußten Ichs ist insofern als idealistisch zu bezeichnen, als er ihm eine Wahl- resp. Willensfreiheit gegenüber den Mächten des Unbewußten ungeachtet aller archetypischen Bestimmtheit zugesteht.

Dieses idealistische Erbe ist jedoch auch bei JUNG durch unverkennbare Einflüsse des Materialismus und Evolutionismus, vor allem bezüglich seines Libidoverständnisses durchbrochen. Die von der tiefenpsychologischen Forschung inaugurierte Depotenzierung der Vernunftbestimmtheit des Menschen durch den Aufweis seiner Bestimmtheit durch die Tiefenschichten von Trieb und Leiblichkeit sucht JUNG im Gegensatz zu FREUD mittels des psychischen Aufweises einer symbolbildenden Geistschicht des Unbewußten zu relativieren⁸⁷: "Seitdem die Sterne vom Himmel gefallen und unsere höchsten Symbole verblaßt sind, herrscht geheimes Leben im Unbewußten. Deshalb haben wir heutzutage eine Psychologie, und deshalb reden wir vom Unbewußten. All dies wäre und ist auch in der Tat ganz überflüssig in einer Zeit und in einer Kulturform, welche Symbole hat. Denn diese sind Geist von oben, und dann ist auch der Geist von oben. Darum wäre es für solche Menschen ein törichtes und sinnloses Unterfangen, ein Unbewußtes erleben oder erforschen zu wollen, das nichts enthält als das stille, ungestörte Walten der Natur. Unser Unbewußtes aber birgt belebtes Wasser, d.h. naturhaft gewordenen Geist, um dessentwillen es aufgestört ist."⁸⁸ Mehr lyrisch als philosophisch gibt diese Aussage doch den geistigen Standort JUNGs recht eindrucksvoll wieder.

87) Vgl. zu diesem Gesamtkomplex: J. HÜLLEN, Die philosophischen Relationen der Komplexen Psychologie C.G. JUNGs, Münster 1966 (unveröffentlichte Dissertation).

88) C.G. JUNG, Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: Von den Wurzeln des Bewußtseins, Zürich 1954, S. 31.

Gegenüber FREUD, der das Wissen des Ichs um sich selbst als Schein ansah⁸⁹, hält JUNG am Bewußtsein als archimedischem Punkt in der Rätselstruktur der menschlichen Seele fest. Das Bewußtsein entspricht zwar nur der Größe einer Eisbergspitze, deren Dimensionen in unabsehbare Tiefen hinunterreichen, ist aber in seiner Vermittlerposition das schöpferische Prinzip von Welt- und Selbstgewißheit. So bemerkt JUNG: "Das Bewußtsein ist das Licht der Gottheit, ist Möglichkeit der Selbstbeschauung, das bedeutet für mich der Weltengrund." "Bewußtsein ist offenbar das Wichtigste, die Bestimmung der Welt ist dies, daß sie gewußt werde."⁹⁰ Gemäß des spiegelsymmetrischen Charakters der Psyche sind Ichbewußtsein und Unbewußtes Spiegelwelten. So ist es allein die Gewißheit seiner selbst, die dem Ich Abgrenzung und Unterscheidung ermöglichen: "Wenn ich alles bin, kann ich nichts erschließen, sondern ich muß ein Punkt sein und benötige Raum und Zeit, um bewußt sein zu können. Wenn ich alles bin, kann ich mich von nichts abheben und nichts erkennen, das anders ist. Der Mensch ist der

89) Zur philosophiegeschichtlichen Deutung dieses Ichverständnisses vgl.: P. SEIDMANN, Die perspektivische Psychologie Nietzsches, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 1 Die europäische Tradition, hrsg. von H. BALMER Zürich 1976, S. 382-445.

90) Aus Gesprächen mit C.G. JUNG, S. 3.

Scheidungspunkt der Erkenntnisakte, er erleuchtet seine nächtliche unbewußte Umgebung."⁹¹

Es zeigt sich, daß sich JUNG in der Frage der Gewißheitsproblematik auf der Linie der DESCARTES'schen Denktradition bewegt. Hier wie dort wird die Frage nach Gewißheit im Hinblick auf das sich seiner selbst bewußte Subjekt beantwortet⁹². JUNG steht somit in der Denktradition des erkenntnistheoretischen Subjekts⁹³.

91) A.a.O.

92) Vgl. dazu: DESCARTES, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, hrsg. von L. GÄBE, Hamburg 1960, insbesondere die zweite Meditation "Über die Natur des menschlichen Geistes; daß seine Erkenntnis ursprünglicher ist als die des Körpers, A.a.O. S. 20-30.

93) Diesen Topos der Denkvorsetzungen JUNGs hat J. HÜLLEN in seiner bereits erwähnten Dissertation des näheren problematisiert und herausgearbeitet, vgl.: Ibid., Die philosophischen Relationen der Komplexen Psychologie C.G. JUNGs, S. 75 ff.

- 2) Die Thematisierung von Krankheit und Heilung der Seele, Heil und Erlösung in den Schriften C.G. JUNGs bis zu Beginn seines Spätwerkes¹

a) Einführung

VIKTOR VON WEIZÄCKER hat in seinen Erinnerungen² über C.G. JUNG bemerkt: "C.G. Jung war es, der am frühesten begriff, daß die Psychoanalyse in den Bereich der Religion, genauer: der Auflösung der Religion in unserer Zeit gehört. Die Neurose war für ihn ein Symptom des Menschen, der Halt in der Religion verliert."

"Freud hatte, als er die Psychoanalyse entdeckte und aufbaute, noch die Illusion, es handle sich um eine medizinische, eine ärztliche Aufgabe, die von der wissenschaftlichen Wahrheit begründet werden kann. Jung konnte, nachdem er einmal den religiösen Kern entdeckt hatte, diese Illusion nicht mehr aufrechterhalten,... ." ³

Diese Standortbestimmung der JUNG'schen Seelenheilkunde seitens von WEIZÄCKERS hat sich in der Kritik an FREUDs Ausblendung religiöser Fragedimensionen in seelischen Krankheits- und Heilungsprozessen

-
- 1) Das Spätwerk JUNGs kann ab 1951 datiert werden, vgl. dazu die Seiten 248 ff.
- 2) V.v. WEIZÄCKER, Natur und Geist, 2. Aufl., München, o.J.
- 3) A.a.O. S. 109/110.

bereits partiell verifiziert. In der Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse hat sich bei JUNG eine Deutung des Unbewußten entwickelt, die in seiner psychiatrischen Erforschung der unbewußten Sinnzusammenhänge psychotischer Wahnwelten angelegt war.

Ist das Unbewußte für FREUD ein Herrschaftsraum der Triebmächte von Eros und Thanatos, so deutet JUNG dieses Unbewußte als komplementäres Zusammenfallen von Gegensätzen: " Das Unbewußte ist nicht nur bloß naturhaft und böse, sondern auch die Quelle höchster Güter; es ist nicht nur dunkel, sondern auch hell, nicht nur tierisch, halbmenschlich und dämonisch, sondern auch übermenschlich, geistig und 'göttlich' (im antiken Sinne dieses Wortes)."⁴

Folgerichtig sieht JUNG die Beziehung zwischen dem bewußten Ich und dem Unbewußten weitaus ungebrochener als FREUD. Realisiert sich nach FREUD in der Relation des bewußten Ichs zum Unbewußten die Gebrochenheit aller Selbst- und Fremderfahrung, so sieht JUNG in den Symbolen des Unbewußten auch Heilssymbole im Sinne von Ganzheitssymbolen, die die Kluft zwischen Bewußtem und Unbewußtem überbrücken können⁵.

4) C.G. JUNG, Die Psychologie der Übertragung, in: GW 16, S. 204/205.

5) Vgl. dazu JUNGs Plädoyer in: "Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie," in: GW 10, S. 189: "Es darf nicht kritiklos Weltanschauung in die Neurosenauffassung hineingetragen werden, wie dies zum Beispiel in der Freud'schen Deutung des Unbewußten der Fall ist, oder, in dessen materialistischer Voreingenommenheit in bezug auf die religiöse Funktion der Seele".

JUNG sieht in der reinen Psychoanalyse die Auflösung der positiven Sinngehalte, die das Unbewußte kompensatorisch dem leidenden Ich vermitteln kann. Die reduktive Analyse seelischer Manifestationen ad infinitum, FREUDs unendliche Analyse, lehnt JUNG ab, weil sie dem Kranken auch noch die Sinnmosaik seines Leidens nimmt, mithin seine Zerstörungserfahrung verstärkt. Bewußte Einsicht und Annahme der subjektiven Leidensgeschichte als Einübung eines illusionslosen Ertragens einer Lebenswirklichkeit, die sich der menschlichen Sehnsucht nach Heilserfahrung sperrt, dieses existentielle Minus der FREUD'schen Anthropologie lehnt JUNG ab. In FREUDs Deutung des Menschen und seiner Krankheit fehlt nach JUNG jede Möglichkeit,... "der unerbittlichen Klammer des biologischen Geschehens zu entgehen. Verzweifelt muß man mit Paulus ausrufen: 'Ich elender Mensch, wer erlöst mich vom Leibe dieses Todes?' ".⁶

JUNG sucht somit in seiner Krankheits- und Heilungsdeutung die von FREUD postulierte universale Krankheit der Seele, für die es keine Heilung geben kann, auf eine Bedeutungsebene zu heben, in der diese Gebrochenheitserfahrung in einer komplementären Sinnerfahrung aufgehoben wird. Dieser Ansatz wird nun im Einzelnen zu entfalten sein.

6) C.G.JUNG, Der Gegensatz Freud/Jung, in: GW 4, S. 391. JUNG zitiert hier Röm 7,24, vgl. dazu auch die theologische Deutung, die Seiten 525 f.

b) Zur Deutung seelischen Krankseins bei JUNG

Im Gegensatz zu FREUD findet sich in JUNGs Schriften keine eingrenzende Systematik seelischer Krankheitsphänomene. Es zeigt sich allenfalls eine Differenzierung neurotischer und psychotischer Entwicklungen⁷: Eine Psychose impliziert den Zerfall des erlebenden Subjektes in eine Vielzahl autonomer Komplexe, eine Neurose läßt eine relative Einheit des subjektiven Erlebens gegenüber den Einflüssen des Unbewußten bestehen; beide Formen seelischen Krankseins tangieren sich hingegen in einer Dissoziation der Psyche, in der Aufhebung des Fließgleichgewichtes der zwischen Unbewußtem und Bewußtem strömenden Libido. -

Seelische Spaltung im Sinne eines Auseinanderklaffens von Unbewußtem und Bewußtsein, einer einseitigen Verlagerung der Libido als der seelischen Energie schlechthin, - dies ist JUNGs allgemeinsten und umfassendster Begriff seelischen Krankseins⁸. Den Abstraktionsgrad dieser Definition begründet JUNG mit der Komplexität und Subjektivität seelischer Erkrankungsformen: "Neurose ist das Leiden einer menschlichen Seele mit ihrer ganzen weltweiten Kompliziertheit, die so ungeheuerlich ist, daß man jede Neurosentheorie

7) Vgl. dazu auch: L. FREY-ROHN, Von Freud zu Jung, Studien aus dem C.G. Institut Bd. XIX, Zürich 1959, S. 290 ff; "Die Dissoziation in Neurose und Psychose".

8) So auch W. HOCHHEIMER, Die Psychotherapie von C.G. Jung, Bern 1966, vor allem die Seiten 38 ff.

schon von vornherein als beinahe wertloses Apercu bezeichnen kann,... . Als Grundregel für den Psychotherapeuten sollte gelten, daß jeder Fall als neu und einzigartig zu betrachten sei."⁹

JUNG faßt seelisches Kranksein seit dem Ende seiner psychiatrischen Tätigkeit in Burghölzli vorwiegend unter dem Sammelbegriff Neurose. Damit meint er weniger ein bestimmtes klinisches Krankheitsbild als, wiederum ganz allgemein gefaßt, das Leiden des Menschen an seiner bewußt erfahrenen Zwiespältigkeit. "Neurose ist innere Spaltung, Entzweiung mit sich selbst. ... Das, was sie zur Entzweiung mit sich selber zwingt, ist die Ahnung oder sogar die Erkenntnis, daß sie aus zwei Menschen bestehen, die sich gegensätzlich zueinander verhalten, etwa so wie Faust sagt: 'Zwei Seelen wohnen - ach - in meiner Brust', etwa der sinnliche und der geistige Mensch oder das Ich und der Schatten. Neurose ist Persönlichkeits-spaltung... ." ^{10,11}

Der Neurotiker als der Mensch im Zwiespalt, dieses 'Existential' entzieht sich einer Scheidungsmöglichkeit zwischen anthropologischen Grunderfahrungen und der Grenze zu ihren pathologischen Zerfallsformen.

-
- 9) Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie, in: GW 10, S. 193/194.
- 10) Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: GW 11, S. 369.
- 11) Wenn JUNG allerdings schreibt: "Der Neurotiker ist nur ein Spezialfall des mit sich selbst un-einigen Menschen, welcher Natur und Kultur in sich vereinigen sollte." 'Über die Psychologie des Unbewußten', in: GW 7, S. 20, so erinnert dies in direkter Weise an FREUDs Kritik der Kultur als einer die Natur des Menschen überfordernden Errungenschaft: "Man fand, daß der Mensch neurotisch wird, weil er das Maß von Versagung nicht ertragen kann, daß ihm die Gesellschaft im Dienste ihrer

kulturellen Ideale auferlegt, und man schloß daraus, daß es eine Rückkehr zu Glücksmöglichkeiten bedeutete, wenn diese Anforderungen aufgehoben oder sehr herabgesetzt würden;" so FREUD über den Mechanismus der Neurose, in: Das Unbehagen in der Kultur, in: GW XIV, S. 446.

Das Vage und Offene des bisher skizzierten Krankheitsbegriffs ist eine Konstante des gesamten JUNG'schen Schrifttums über Psychopathologie und -therapie¹². Man kommt zu dem Ergebnis, daß es einen abgrenzenden Krankheitsbegriff im streng klinischen Sinne bei JUNG nach 1913, also seit dem Ende der psychiatrischen Tätigkeit in Burghölzli, nicht mehr gibt¹³. Die Neurose wird für JUNG zum Symbol des Leidens des modernen Menschen in der westlichen Industriegesellschaft, die materialistisch-positivistisch geprägt und ausgerichtet, ein existentielles Vakuum aufreißt¹⁴.

-
- 12) Man vergleiche hierzu exemplarisch die Schriften: "Über die Psychologie des Unbewußten", sowie "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten", beide in GW 7, des weiteren den Sammelband über "Praxis der Psychotherapie", GW 16.
 - 13) Vgl. dazu auch W. HOCHHEIMER, Die Psychotherapie von C.G. Jung, A.a.O. S. 38 ff.
 - 14) JUNGs Kulturkritik, auf die aus einer notwendigen thematischen Eingrenzung hier nicht näher eingegangen werden kann, diagnostiziert vor allem den Mangel an Sinnbezügen in der modernen Welt. Begriffe wie westliche Welt, bzw. moderne Welt gebraucht JUNG im übrigen recht unreflektiert. Zum Gesamtzusammenhang ist zu verweisen auf: H.J. HERWIG, Therapie der Menschheit, Studien zur Psychoanalyse Freuds und Jungs, München 1969, S. 45-50, 'Die Diagnose der Moderne'.

JUNG meint konstatieren zu müssen: "Wir leben unleugbar in einer Epoche von Ratlosigkeit, Nervosität, Verwirrung und weltanschaulicher Desorientiertheit größten Ausmaßes."¹⁵

- 15) Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge in: GW 11, S. 364. Der apokalyptische Grundton dieser Aussage läßt sich auch sonst durch das JUNG'sche oeuvre verfolgen und belegen. Man vergleiche dazu nur die "Späten Gedanken" aus JUNGs Erinnerungen, S. 330-457, und die Aufsätze zur 'Zivilisation im Übergang', in: GW 10. Die Untersuchung apokalyptischer Motive und ihrer Bedeutung in den Schriften JUNGs wäre einer näheren Betrachtung wert, auf die aber ebenfalls aus Gründen der genannten thematischen Einengung verzichtet werden muß. Zu verweisen wäre in diesem Zusammenhang auf die Darstellung H. BALMERs, 'Septem Sermones ad Mortuos', Sehertum und Nationalsozialismus, in: Die Archetypentheorie von C.G. Jung, Berlin - Heidelberg - New York 1972, S. 11-30, sowie: P.J. STERN, C.G. JUNG, Prophet des Unbewußten, München 1977, S. 221 - 233, 'Wotans Erwachen'. JUNGs apokalyptische Neigungen werden von beiden Autoren mit seiner Tendenz zum Sehertum zusammenge-
sehen, die aus einer, so JUNG selbst, archetypischen Ergriffenheit resultierte. Aus dieser Befangenheit interpretieren BALMER und STERN auch JUNGs gefährliche Arglosigkeit in bezug auf die Führerfigur Adolf Hitler und den Nationalsozialismus.

JUNG sieht seine Diagnose der westlichen Kultur in der Problematik seiner Patienten bestätigt:

"Unter meiner internationalen Klientel, die ausnahmslos den gebildeten Kreisen entstammt, habe ich eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Fällen, die mich aufgesucht haben, nicht etwa weil sie an einer Neurose litten, sondern weil sie in ihrem Leben keinen Sinn fanden oder sich mit Problemen abquälten, für die unsere Philosophie oder Religion keine Antwort hatte."^{16,17}

So ist die existentiell verwurzelte Neurose ein Charakteristikum des Menschen, der seiner seelischen Gegensätzlichkeit und Gespaltenheit ohne einen tragenden Sinngehalt bewußt wird. Sie manifestiert sich als: "ein allgemeines dumpfes, unfaßliches Mißbehagen, ein Gefühl von Resistenz gegen alles, eine Art von Langeweile oder etwas wie ein Ekel unbestimmbarer Natur oder wie eine nicht näher zu definierende Leere."^{18,19}

In Erinnerung an FREUDs Deutung seelischen Krankseins ist gegenüber JUNG folgendes festzuhalten: FREUD spricht von einer universalen seelischen Gebrochenheits- und Leidenserfahrung des Menschen, der von inneren und äußeren Abhängigkeiten, von seinen Grenzerfahrungen von Sehnsucht, Angst und Schuld bedroht, und im Tode endgültig besiegt wird.

Die Grenze zum klinisch auffälligen Kranksein bestimmt FREUD aus dem Grade der Stärke oder Schwäche des Ichs, sich mit den miteinanderringenden Herrschaftsbereichen des Unbewußten und der Außenwelt zu arrangieren.

Die Dominanz eines Herrschaftsbereiches, des Es in der Hysterie, des Über-Ichs in Melancholie und Zwangsneurose, der Außenwelt in der Psychose dient dann als Muster der Bestimmung spezifischer Krankheitsformen.

16) Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: GW 11, S. 364.

17) Der Verdacht eines gewissen elitären Denkens JUNGs hinsichtlich seiner Patienten ist nicht von der Hand zu weisen, er wird angesichts

von Aussagen wie beispielsweise der folgenden bestätigt. JUNG schreibt: "Ganzen Bevölkerungsschichten kommt es, trotz notorischer Unbewußtheit nicht bei, neurotisch zu werden. Die Wenigen, die von solchem Schicksal betroffen werden, sind eigentlich 'höhere' Menschen, die aber aus irgendwelchen Gründen zu lange auf einer primitiven Stufe geblieben sind. Ihre Natur ertrug es auf Dauer nicht, in einer für sie unnatürlichen Dumpfheit zu verharren." Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, in: GW 7, S. 203.

- 18) C.G. JUNG, Die transzendente Funktion, in: GW 8, S. 95.
- 19) JUNG zeigt hier enge Berührungspunkte mit dem frühen Existentialismus J.P. SARTRES, vgl. den Roman 'Der Ekel'.

JUNG dagegen beschreibt seelisches Kranksein ursächlich als Lebenskrise, genauer als Sinnkrise, die als fehlende Bezogenheit des Bewußtseins auf einen tragenden Sinngrund bestimmt wird: "Die Psychoneurose ist im letzten Verstande ein Leiden der Seele, die ihren Sinn nicht gefunden hat."²⁰

In JUNGs monistischem Seelenbild wird die Spaltung der psychischen Ganzheit von Unbewußtem und Bewußtsein, die aus der Bewußtwerdung des Subjekts aus dem kollektiven Unbewußten resultiert, zur ursächlichen Bedingung psychischer Zerfallsformen in seelischen Krankheitsprozessen. Folglich dienen Kategorien wie Harmonie und Disharmonie, Einheit und Spaltung, bzw. Zerfall zur Beschreibung seelischer Krankheitsbilder, Kategorien, die auch von der antiken griechischen Heilkunst zur Bestimmung von Krankheit oder Gesundheit verwendet wurden²¹.

FREUDs dualistisches Denken in Kräfte- und Mächtigereationen, die den Menschen umstellen und in der Krankheit knechten, zeigt hingegen enge Beziehungen zum jüdisch-christlichen Traditionskreis, es sei nur an die Klagepsalmen des Alten Testaments und die paulinische Anthropologie erinnert²².

20) C.G. JUNG, Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: GW 11, S. 358. Dieser Satz könnte auch von V.E. FRANKL geschrieben sein.

21) Dazu sei auf H.G. GADAMERs Essay: Apologie der Heilkunst, in: Kleine Schriften I, Tübingen 1967, S. 211-219 hingewiesen.

22) Vgl. dazu: K. SEYBOLD/U. MÜLLER, Krankheit und Heilung, Reihe: Biblische Konfrontationen, Stuttgart 1978 sowie die Ausführungen dieser Arbeit, die Seiten 409 ff.

Der JUNG'sche Ansatz relativiert hinsichtlich seiner Allgemeinheit Differentialaussagen zur Erklärung seelischer Krankheitsformen: "Der Verlust des großen Zusammenhangs ist das neurotische Grundübel, und deshalb verirrt sich der Weg des Kranken in kleine und kleinste Seitengäßchen von zweifelhafter Reputation, weil, wer das Große leugnet, die Schuld im Kleinsten suchen muß. In seiner Schrift über die 'Zukunft einer Illusion' hat FREUD, ohne es zu ahnen, seine Karten aufgedeckt. Er will dem größeren Aspekt der seelischen Erscheinung endgültig den Garaus machen, und indem er solches versucht, bewirkt er das, was in jedem Kranken am Werke ist, nämlich Zerstörung des Zusammenhanges der 'Menschen und Götter', Abtrennung von den universal gefühlten und anerkannten Grundlagen und Dimensionen der seelischen Erscheinung und damit 'Leugnen der linken Hand', nämlich des Gegenstückes, dessen der Mensch zu seiner seelischen Existenz bedarf."²³ JUNGs grundlegender Ansatz, seelisches Kranksein aus dem Verlust der religiösen

23) C.G. JUNG, Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie, in: GW 10, S. 197/198. JUNGs Kritik an FREUDs Religionskritik ist nach dem Aufweis ihrer Verwurzelung in einer Anthropologie, die von der Verlorenheit des Menschen ausgeht, nicht aufrechtzuerhalten, vgl. die Seiten 429 ff.

Mitte zu begründen, zeigt in diesem Begründungs-
zusammenhang eine Analogie zu der theologischen
Deutung von Krankheit, wie sie unlängst W. SCHÜTZ
in seinem 'Seelsorge-Buch' exemplarisch vertreten
hat²⁴: "Jeder Theologe weiß von einem Zusammen-
hang von Sünde und Krankheit, Schuld und Tod als
Folge jener letzten Trennung des Menschen von
Gott als dem Quell und Ursprung allen Lebens."
"Krankheit und Vergänglichkeit sind Zeichen der
Entfremdung des Menschen von seinem Ursprung,
Hinweis auf eine Störung in einer unanschauli-
chen Tiefe, die die eigentliche Wurzel aller
anderen Störungen und Unordnungen im menschli-
chen Dasein und der menschlichen Gesellschaft
bildet."²⁵ - Dieser Zusammenhang ist nun im fol-
genden in der Interpretation JUNGs zu präzisieren.

24) Vgl.: W. SCHÜTZ, Seelsorge, Gütersloh 1977,
S. 121.

25) A.a.O.

c) Versuch einer Präzisierung der Deutung
seelischen Krankseins bei C.G. JUNG²⁶

JUNGS Ausführungen über seelisches Kranksein lassen sich unter drei Gesichtspunkten einordnen, die, schon statistisch - quantitativ hinsichtlich ihres Vorkommens im Gesamtwerk betrachtet, eine Eingrenzung ermöglichen:

c.1 Die Deutung seelischen Krankseins als
religiöse Krise

c.2 Die Deutung psychischer Krisen als mißlungene
Auseinandersetzung mit dem Archetypus des
Schattens

c.3 Die teleologische Deutung seelischen Krankseins
als Chance zur Bewußtwerdung und Bewußtseins-
wandlung

26) Anzumerken bleibt, daß JUNGS Aussagen auch in diesen Zusammenhängen in der ihm eigenen Schwebel und Allgemeinheit verharren. Als Beispiele seien die folgenden 'Krankheitsbeschreibungen' JUNGS zitiert: "Ich selber habe auf eine einheitliche Neurosentheorie schon längst verzichtet, bis auf auf wenige, höchst allgemeine Gesichtspunkte wie Dissoziation, Konflikt, Komplex, Regression, abaissement du niveau mental, die sozusagen zum eisernen Bestand einer Neurose gehören; das heißt, jede Neurose ist gekennzeichnet durch Dissoziation und Konflikt, besitzt Komplexe und zeigt die Erscheinungen der Regression und des abaissement." Analytische Psychologie und Erziehung, in: GW 17, S. 132. Ein weiteres Beispiel zur Beschreibung des Verlustes einer tragenden Sinnmitte: "Der Arzt der Seele darf sich nicht in den pathologischen Winkel verkriechen und sich krampfhaft der Einsicht verschließen, daß auch die kranke Seele

eine menschliche Seele ist, die unbeschadet ihrer Krankheit doch am Ganzen des seelischen Lebens der Menschheit unbewußt teilhat. Ja, er muß sogar zugeben können, daß das Ich darum krank ist, weil es vom Ganzen abgeschnitten und darum der Menschheit sowohl wie dem Geiste verlorengegangen ist." Der Gegensatz FREUD und JUNG, in: GW 4, S. 392. Eine vernichtende Kritik der 'Verschwommenheit' der JUNG'schen Denk- und Begriffswelt lieferte unlängst R. KEINTZEL in seiner Analyse des Begriffs der Inflation bei C.G. JUNG. Vgl.: Ibd., C.G. JUNG, Ergebnisse seiner Psychologie, Bonn 1977.

c.1

Eine Folge der Dissoziation des Bewußtseins und des Unbewußten ist die Entwurzelung des Ichs aus dem kollektiven Unbewußten als dem archetypischen Sinngrund, was eine Überbesetzung des bewußten Ichs zum autonomen Subjekt sinnstiftender Symbole zur Folge hat: "Unsere wahre Religion ist ein Monotheismus des Bewußtseins, eine Bewußtseinsbesessenheit mit fanatischer Leugnung der Existenz von autonomen Teilsystemen."²⁷ Diese Disharmonie der psychischen Polarität bedingt eine Introversion der Libido, d.h. eine Konstellation archetypischer Inhalte, die die Einseitigkeit des Bewußtseins aufheben wollen, von diesem aber ob seiner Abspaltung nicht integriert werden können²⁸. So werden sie zu obsedierenden Elementen, zu autonomen Komplexen in Form von neurotischen Symptomen, unverständenen Träumen und Phantasien, die das von der archetypischen Rückbindung abgeschnittene Ich in entstellter Form an das Unbewußte ketten. "Das pathologische Element liegt nicht in der Existenz solcher Vorstellungen, sondern in der Dissoziation des Bewußtseins, welches das Unbewußte nicht mehr beherrschen kann."²⁹ Entscheidend für die religiöse

27) C.G. JUNG, R. WILHELM, Das Geheimnis der goldenen Blüte, 10. Aufl. Olten 1973, S. 30.

28) Vgl. dazu: T. WOLFF, Studien zu C.G. JUNGS Psychologie, Zürich 1959, S. 188-213, isbs. S. 195 ff.

29) C.G. JUNG, Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: GW 9.1, S. 49.

Deutung dieser psychischen Dissoziation wird nun, daß JUNG die Beziehung des Ichs zu den Dominanten des kollektiven Unbewußten, den Archetypen, mit der Beziehung des Menschen zum Göttlichen bzw. - personal vorgestellt - zu Gott in Korrelation bringt: "Diejenige psychologische Tatsache, welche die größte Macht in einem Menschen besitzt, wirkt als 'Gott', weil es immer der überwältigende psychische Faktor ist, der 'Gott' genannt wird. Sobald ein Gott aufhört, ein überwältigender Faktor zu sein, wird er ein bloßer Name. Sein Wesentliches ist tot, und seine Macht ist dahin." ³⁰ " 'Gott' ist in Wirklichkeit die effektiv stärkste seelische Position, auch wenn damit im Sinne des Paulinischen Wortes (Phil 3,19) der 'Bauch' gemeint ist. Der schlechthin stärkste und darum ausschlaggebende Faktor in einer individuellen Psyche erzwingt nämlich jenen Glauben oder jene Furcht, Unterwürfigkeit oder Ergebenheit, die ein Gott vom Menschen fordern könnte." ³¹ Psychische Krankheit als Symbol einer gestörten Beziehung des Bewußtseins zu den letzteres begründenden Archetypen des kollektiven Unbewußten wird demnach bei JUNG mit einer mangelnden 'religio' des Menschen an das Göttliche oder Gott zusammen gesehen ³². Die Verkehrung der Relation zwischen den

30) C.G. JUNG, Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 88.

31) A.a.O. S. 94.

-
- 32) Wie bereits angedeutet, vgl. S. 192 ist die Begründung von Krankheiten aus der Trennung vom göttlichen Urgrund auch in der christlichen Tradition überliefert worden. W. SCHMIDBAUER hat in seinem Buch: Psychotherapie, ihr Weg von der Magie zur Wissenschaft, München 1975, die Verwurzelung dieser Deutung im religiösen Denken Mesopotamiens, Ägyptens, Persiens und des alten Israels aufgezeigt. A.a.O. S. 81-89. Exemplarisch sei ein Auszug betreffs Mesopotamiens zitiert: "Die Heilung des Kranken ist in der babylonischen Psychotherapie mit seiner Versöhnung mit der transzendenten Welt identisch." A.a.O., S. 82. Vgl. dazu auch noch: P.L. ENTRALGO, Heilkunde in geschichtlicher Entscheidung, Salzburg 1950, sowie die bereits erwähnte Studie über 'Krankheit und Heilung' von K. SEYBOLD und U. MÜLLER, S. 11-28.

Archetypen des kollektiven Unbewußten und dem Bewußtsein - die in religiöser Symbolik der Gott-Mensch Beziehung entspricht -³³ in eine einseitige Suprematie des Bewußtseins, liefert das Ich den Dominanten des kollektiven Unbewußten schutzlos aus, denen es schließlich in einer Neurose oder Psychose zum Opfer fällt. JUNG schreibt: "Man hat keine Gottesfurcht mehr und meint, alles sei menschlichem Ermessen überlassen. Diese Hybris resp. Bewußtseinsenge ist stets der kürzeste Weg zum Irrenhaus." ... "Wir sind von unseren seelischen Inhalten noch genauso besessen, wie wenn sie Götter wären. Man nennt sie jetzt Phobien, Zwänge usw., kurz neurotische Symptome. Die Götter sind Krankheiten geworden..."^{34,35}

-
- 33) Zu dieser entscheidenden Weichenstellung der , JUNG'schen Religionspsychologie vgl.: A. JAFFE, Der Mythos vom Sinn im Werk C.G. Jung, Zürich 1967, S. 61-70.
- 34) C.G. JUNG, R. WILHELM, Das Geheimnis der goldenen Blüte, S. 31.
Dazu bemerkt JUNG: "Was geschieht, wenn der Mensch die Gottheit introjiziert? Daraus erfolgt die Übermenschenpsychose, weil jeder Dumme meint, wenn er eine Projektion zurückziehe, existierten diese Inhalte nicht mehr."
Brief vom 30.1.46 an Dr. med. HANS MEYER, in: Brief II, S. 13.
- 35) Hinzuweisen wäre noch auf die Analogie der Verkehrung des Gottesdienstes in pervertierte Zerfallsformen von Abhängigkeiten absoluter Hingabe bei PAULUS, Röm 1, 18-32 (Motiv des $\pi\alpha\rho\epsilon\delta\omega\ \kappa\epsilon\tau\iota$) und LUTHER. LUTHER schreibt in seiner Auslegung des ersten Gebotes im Großen Katechismus: "Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott."
Die Bekenntnisschriften der evgl.-luth. Kirche, 6. Aufl. Göttingen 1967, S. 560, 21-24.

ad c.2

Der zweite Brennpunkt in JUNGs Deutung seelischen Krankseins ist die Annahme einer mißglückten Auseinandersetzung des Bewußtseins mit der Problematik des Schattens³⁶.

Unter dem Schatten versteht JUNG zunächst inhaltlich analog zu FREUD das aus Über-Ich/Es Konflikten hervorgegangene Verdrängte, materialisierte Erfahrungen des Versagens und Schuldiggewordenseins vor einer internalisierten moralischen Instanz, die inkompatible Wünsche und Taten in statu nascendi verwirft. JUNG umschreibt dies in der ihm eigenen Diktion so: "Sobald es dem menschlichen Geiste gelungen war, die Idee der Sünde zu erfinden, entstand das psychisch Verborgene, in analytischer Sprache: das Verdrängte."³⁷

Der Vorgang der Verdrängung isoliert ungelöste Konflikte ebenso von der mitmenschlichen Ebene wie von der bewußten Auseinandersetzung des Subjekts mit demselben, was eine Spaltung der psychischen Identität zur Folge hat³⁸.

36) Zur Thematik des Schattens bei JUNG sei auf zwei übergreifende Monographien hingewiesen: I. BECK, Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung, Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von C.G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik, München 1976, isbs. die Seiten 37 ff; sowie: R. GOETSCHL, Der Mensch und seine Schuld, Einsiedeln 1976, Kap.4: Das Schuldverständnis C.G. Jungs in der Konfrontation mit der Theologie, S. 153-223, isbs. die Seiten 157 ff.

37) C.G. JUNG, Die Probleme der modernen Psychotherapie, in: GW 16, S. 60.

38) JUNG spricht vom Geheimnis, das als Schuld wirkt, wenn es von der mitmenschlichen und intrasubjektiven Kommunikation ausgeschlossen wird: "So fördernd ein mit mehreren geteiltes Geheimnis ist, so zerstörend wirkt ein nur persönliches Geheimnis. Es wirkt wie eine Schuld, die den unglücklichen Besitzer von der Gemeinschaft mit anderen Menschen abschneidet. Ist man sich dessen bewußt, was man verbirgt, so ist die Schädigung entschieden geringer, als wenn man nicht weiß,

daß, und was man verdrängt. In diesem letzteren Fall wird der verborgene Inhalt nicht mehr bewußt geheimgehalten, sondern man verhehlt ihn sogar vor sich selbst; er spaltet sich als selbständiger Komplex vom Bewußtsein ab und führt im Gebiete der unbewußten Seele eine Art von Sonderdasein, unbelästigt von bewußter Einmischung und Korrektur." A.a.O. S. 60.

JUNG hat in diesem Zusammenhang bemerkt:

"Geheimnis und Zurückhaltung sind Schädigungen,
auf welche die Natur zuletzt mit Krankheit reagiert..."³⁹

Unterscheidet sich diese Bestimmung lediglich der
Diktion nach von FREUDs Theorie der Verdrängung, so
wird für JUNGs Weiterentwicklung der Interpretation
des Bedeutungsgehaltes solcher unbewußter Persönlich-
keitsanteile besonders ihre archetypische Begründung
relevant⁴⁰.

Der 'Schatten' gewinnt die Bedeutung eines 'alter ego',
eines dunklen Doppelgängers des bewußten Ichs.

JUNG spricht in diesem Zusammenhang vom Archetypus des
Schattens, letzterer ist nicht immer vom persönlichen
Unbewußten exakt zu scheiden, er bildet das Übergangs-
symbol zum kollektiven Unbewußten.

Der Schatten wird für JUNG zu einem moralischen Problem,
weil er das positiv ethische Wollen des Bewußtseins
mit negativ-destruktiven Elementen durchkreuzt⁴¹.

39) C.G.JUNG, Die Probleme der modernen Psychotherapie,
in: GW 16, S. 63.

40) Nach JUNG repräsentiert der Schatten auch das
ungelebte Leben eines Menschen, das heißt, alle
Inhalte und Antriebe, die das Ich ob seiner
Identitätswahrung nie bewußt realisiert hat.

41) JUNG wiederholt also ebenso wie FREUD in tiefen-
psychologischer Interpretation die paulinische
Deutung des Menschen nach Röm 7, 19 f.; vgl.:
V. 19: "Denn nicht was ich will, tue ich, das
Gute; sondern was ich nicht will, das Böse, das
betreibe ich."

So kann der Schatten zur Repräsentation einer Macht des Bösen werden, die den Menschen versklavt⁴².

Der Archetypus des Schattens wird schließlich bei JUNG zum psychischen Urgrund des Bösen, zum psychischen Bild des Absolut-Bösen. Die Totalität dieses Archetypus kann daher vom bewußten Ich kaum ertragen werden;

"... es liegt im Bereiche der Möglichkeit, daß man das Relativ-Böse seiner Natur erkennt, wohingegen es eine ebenso seltene wie erschütternde Erfahrung bedeutet, dem Absolut-Bösen ins Auge zu sehen."⁴³

Da, wie bereits angeführt, seelisches Kranksein als psychische Spaltung eine Introversion der Libido und Konstellation der Archetypen bedingt, bringt das Auftauchen des Archetypus des Schattens die ethische Gegensatzproblematik von Gut und Böse in den Krankheitsprozeß hinein.

Der Archetypus des Schattens zwingt das Ich in eine symbolische Konfrontation mit dem dunklen Spiegelbild, dem es bisher nur draußen als Projektion, aber nie in der eigenen Seele begegnet war.

42) Dies läßt sich wiederum als tiefenpsychologische Deutung von Röm 7,20 lesen: "Indem ich aber eben das tue, was ich nicht will, bin nicht mehr ich selbst der Handelnde, sondern die Sünde, die in mir wohnt."

JUNG unterscheidet den Begriff des Bösen nicht klar von dem des Übels in moralischer und physischer Bedeutung, auch nicht von den Begriffen der Schuld und der Sünde. Teilweise identifiziert er auch einfach leiblich-triebhaft mit böse-sündig. Vgl. zum Ganzen die bereits erwähnte Studie I. BECKs: Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung, München 1976, S. 17-68.

43) C.G. JUNG, Aion, GW 9.2, S. 19.

"Wie soll ein Mensch erfahren, wie nötig er eine Erlösung hat, wenn er selbstsicher meint, er brauche von nichts erlöst werden? Ein Mensch sieht seinen Schatten, seine schiefe Ebene, aber er wendet den Blick davon ab, flieht, konfrontiert sich nicht, setzt sich nicht damit auseinander, wagt nichts - und rühmt sich dann vor Gott, vor sich, vor den Menschen seines weiß und unbefleckt gebliebenen Kleides, das er in Wahrheit seiner Feigheit, seiner Regression, seinem Angelismus und Perfektionismus verdankt. ...

Ein solcher Mensch meint, er sei gerechtfertigt, weil er weiß, was Unrecht ist, und es meidet. Aber damit ist es auch nie Inhalt seines konkreten Lebens geworden, und er weiß nicht, wovon er erlöst werden sollte."⁴⁴

Der Schatten begegnet projektiv in den vermeintlich 'bösen' Mitmenschen, weil er als intrapsychisch wirkende negative Macht vom Ich abgespalten und isoliert wird.

"Die Projektionen verwandeln die Umwelt in das eigene, aber unbekannte Gesicht. Sie führen darum in letzter Linie zu einem autoerotischen oder autistischen Zustand, in dem man eine Welt träumt, deren Wirklichkeit aber unerreichbar bleibt."⁴⁵

Die Nichtannahme des Bösen als Teil des eigenen Selbst führt zu einer illusionären Fremd- und Selbstwahrnehmung, zu einer Selbstverkrümmung des Ichs, die es dem Schatten nur noch schutzloser ausgeliefert sein läßt⁴⁶.

44) C.G. JUNG, Gut und Böse in der analytischen Psychologie, in: GW 10, S. 501.

45) Ibid. Aion, GW 9,2, S. 18.
Zum Gesamtkomplex der Projektionen, vgl.:
M.-L. VON FRANZ, Spiegelungen der Seele, Projektion und innere Sammlung in der Psychologie C.G. Jungs, Stuttgart 1978. Zur Problematik der Schattenprojektion vgl. isbs. Kap. 5 des eben genannten Buches, 'Die bösen Dämonen', S. 93-117.

46) Der äußerste Grad einer solchen Verkennung wäre eine paranoide Wahnentwicklung; das Ich wird zum schutzlosen Opfer der 'bösen' Verfolger.

Die Unbewußtheit über den inneren Schatten hat JUNG einmal als die Ursünde des Menschen bezeichnet, die Krankheit, weil intrapsychische Spannung zeitigt⁴⁷.

In der christlichen Tradition hat sich die Projektion des Schattens in der Gestalt des Teufels personifiziert⁴⁸. Die Bewußtwerdung und Realisierung dieser Projektion als komplementärer Ergänzung zum Archetypus des inneren Gottes im kollektiven Unbewußten ist nach JUNG eine Aufgabe, die die christliche Ethik versäumt hat. Die Überwindung des Bösen durch das Gute, wie sie in Jesus Christus präfiguriert ist, verstärkt, als Ideal den Glaubenden vorgestellt, die Abspaltung des Schattens und daraus resultierende Fragmentierung der Psyche. Die im Wort zugesprochene Vergebung der Sünden durch Jesus Christus, die in der gläubigen Annahme zu einer Glaubenswirklichkeit für den Menschen wird, hat für JUNG angesichts der bleibenden psychischen Wirklichkeit des Bösen keine not-wendende Bedeutung:

47) JUNG bemerkt dazu: "Es gibt keine Bewußtheit ohne Unterscheidung von Gegensätzen. Das ist das Vaterprinzip des Logos, der sich in unendlichem Kampfe der Urwärme und der Urfinsternis des mütterlichen Schoßes, eben der Unbewußtheit, entwindet. Keinen Konflikt, kein Leiden, keine Sünde scheuend, strebt die göttliche Neugier nach der Geburt. Unbewußtheit ist die Ursünde, das Böse schlechthin für den Logos." - C.G. JUNG, Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus, in: GW 9.1 S. 110.

48) Die Symbolik des Teufels bei JUNG kann hier nicht im einzelnen entfaltet werden. Vgl. dazu aber die Abhandlung des JUNG-Schülers R. SCHÄRF: Die Gestalt des Satans im Alten Testament, in: C.G. JUNG, Symbolik des Geistes, Zürich 1951, S. 153-323.

"Das Vorbild Christus hat sich mit der Sünde der Welt beladen. Ist es aber ganz draußen, so ist auch die Sünde des Einzelnen draußen, und damit ist letzterer mehr Fragment als je, denn oberflächliches Mißverstehen eröffnet ihm einen bequemen Weg, seine Sünden buchstäblich 'auf ihn zu werfen' und so einer tieferen Verantwortung zu entgehen, was mit dem Geist des Christentums im Widerspruch steht. Diese Formalistik und diese Laxheit waren nicht nur eine der Ursachen der Reformation, sondern sind auch innerhalb des Protestantismus vorhanden. Wenn größter Wert (Christus) und größter Unwert (Sünde) draußen sind, so ist die Seele entleert; es mangelt ihr Tiefstes und Höchstes."⁴⁹

Die Realisation des Bösen als einer aus dem eigenen Seelengrund wirkenden Macht, läßt den Menschen im Kampf mit der Sünde als a priori unterlegenen erscheinen. Das somit notwendige Scheitern an der Schattenproblematik zeitigt nach JUNG eine aus Verdrängung und Projektion hervorgehende Persönlichkeitsfragmentierung, die zu einer Krankheit zum Tode werden kann.

49) C.G. JUNG, Psychologie und Alchemie, GW 12, S. 23.
Zur theologischen Deutung dieser JUNG'schen Interpretation vgl. die Seiten 589 ff.

JUNG sieht vor allem den christlich geprägten Menschen von dieser Krankheit zum Tode bedroht: "Der christliche Mensch ist der moralisch leidende Mensch, der trotz seiner potentiellen Erlöstheit in seinem Leid des Trösters, des Parakleten bedarf. Der Mensch kann den Konflikt aus eigener Kraft nicht überwinden... ." ⁵⁰

In der Beurteilung der Schattenproblematik als pathogenem Faktor realisiert auch JUNG die urchristliche, genauer, paulinische Verknüpfung von Sünde, Krankheit und Tod.

ad c.3

Ein drittes und letztes Motiv, das in JUNGs Phänomenologie seelischen Krankseins immer wiederkehrt, ist die teleologisch-positive Deutung seelischer Erkrankungen ⁵¹. Der psychische Konflikt zwingt das erleidende bewußte Ich zu einer Konfrontation mit der abgespaltenen Persönlichkeitsseite, was eine Möglichkeit der Integration unbewußter Seelenanteile eröffnet. Die im Krankheitsprozeß sich vollziehende Introversion und Regression der Libido belebt - der Polarität des psychischen Lebens entsprechend - die Archetypen des kollektiven Unbewußten, die die psychische Spaltung durch übergreifende Symbole zu kompensieren suchen.

50) C.G. JUNG, Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, in:GW 11, S. 192.

51) Vgl. dazu: J. JACOBI, Die Psychologie von C.G. Jung, 5. Aufl. Zürich 1959, S. 160 f.: 'Der prospektive Aspekt'.

In JUNGs Deutung der Seele als einer Ganzheit komplementärer Gegensätze sind "... in der Krankheiterscheinung selber auch die Heilungsbestrebungen des erkrankten Systems gegeben...".⁵²

FREUD hatte psychische Krankheit als pervertierten Heilungsversuch des Ichs interpretiert, das vor seinen intrapsychischen und äußeren Abhängigkeiten in das vermeintliche Asyl der Krankheit flieht, was aber letztlich den Grad seiner Abhängigkeiten und somit Verlorenheit stärkt.

JUNG sieht in der Krankheit sowohl den Aufbruch zerstörerischer als auch rettender heilender Mächte aus den Tiefen der Seele. "Es ist, wie wenn auf dem Höhepunkt der Krankheit das Zerstörende sich in das Heilende umkehrte. Dies geschieht dadurch, daß die sogenannten Archetypen zu selbständigem Leben erwachen und die Führung der seelischen Persönlichkeit übernehmen, anstelle des untauglichen Ich und seines ohnmächtigen Wollens und Strebens. Der religiöse Mensch würde sagen: Gott hat die Führung übernommen."⁵³

JUNGs Sicht steht so diametral derjenigen FREUDs gegenüber, der die Fähigkeit des Menschen, psychisches Leiden aus intrapsychischen Selbstheilungstendenzen zu überwinden, weitaus skeptischer, pessimistischer und resignativer beurteilte.

52) C.G. JUNG, Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie, in: GW 10, S. 193.
Vgl. dazu die Ausführungen A.J. ZIEGLERS 'Jung und die psychosomatische Medizin', in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. III, Freud und die Folgen, hrsg. von D. EICKE, München 1977, S. 808-819.

53) C.G. JUNG, Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: GW 11, S. 373.

Für FREUD waren psychisches Leiden und Kranksein eine ins Leben hineinreichende Todeserfahrung; die Sehnsucht und Hoffnung des Menschen nach Heilsein, nach einer Erlösung aus Schuld und Leid verwies er in den Bereich der Illusionen, jenen Bereich, der nicht widerlegt, aber noch weniger bewiesen werden kann. JUNGS Krankheitssicht wirkt dagegen vergleichsweise "harmlos", da ihr die Radikalität des Unwider-
ruflichen durch die Realität des Todes fehlt.

JUNG versteht den Tod weniger als eine den Menschen bedrohende Macht, als einen dem Leben komplementären Gegenpol. So schreibt er: "Dem Aufstieg des Lebens billigen wir Ziel und Sinn zu, warum nicht dem Abstieg?"⁵⁴

54) Ibid., Seele und Tod, in: GW 8, S. 467.

Zur Thematisierung der Todesproblematik bei C.G. JUNG vgl. den Aufsatz von A. JAFFÉ: Der Tod in der Sicht von C.G. Jung, in: Alter und Tod - annehmen oder verdrängen?, ein Tagungsbericht, hrsg. von W. BITTER, Stuttgart 1974, S. 191-202.

- d) Die Thematisierung von Heilung der Seele,
Heil und Erlösung in JUNGs mittlerem Werk

d.1 Einleitung

Die Analyse des JUNG'schen Krankheitsbegriffs hat letzteren als einen den rein psychiatrischen Fragekreis übergreifenden erwiesen, der philosophische, ethische, vor allem aber religiöse Probleme mit umfaßt.

JUNG weitet damit die Frage nach der Krankheit in universale Fragehorizonte des Menschen. Nur so ist seine eher priesterliche als ärztliche Grundfragestellung zu verstehen: "Wie können wir der leidenden Seele zum erlösenden Erlebnis verhelfen,...?"⁵⁵

Eine Briefanfrage hinsichtlich seines psychotherapeutischen Selbstverständnisses hat JUNG einmal so beantwortet: "Sie haben ganz recht; das Hauptinteresse meiner Arbeit liegt nicht in der Behandlung von Neurosen, sondern in der Annäherung an das Numinose. Es ist jedoch so, daß der Zugang zum Numinosen die eigentliche Therapie ist, und insoweit man zu den universalen Erfahrungen gelangt, wird man vom Fluch der Krankheit erlöst. Die Krankheit selbst nimmt numinosen Charakter an."⁵⁶

55) C.G.JUNG, Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: GW 11, S. 359

56) Brief vom 28. VIII. 1945 an P.W. MARTIN, in Briefe I, S. 465.
Den Begriff des Numinosen verwandte JUNG in der Interpretation von RUDOLF OTTO: "... eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist." Ibid., Psychologie und Religion, in: GW 11, S.3.
Vgl. dazu auch R. OTTO, Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 6. Aufl. Breslau 1921, S. 5-50.

Dieses Selbstverständnis des Therapeuten als eines Psychopompos, der seine Adepten in die Mysterien der Seele einführt, darf jedoch nicht JUNGs Beiträge zur Psychosentherapie und kritischen Ergänzung der analytischen Therapie FREUDs vergessen lassen. Daher ist zunächst JUNGs therapeutische Kritik und Ergänzung zu FREUD darzustellen, wenngleich ärztliche und priesterliche Aufgabe des Psychotherapeuten schon in den Anfängen der JUNG'schen Seelenheilkunde ineinander übergehen⁵⁷.

d.2 JUNGs Kritik an FREUDs therapeutischem Ansatz

FREUD hat nach JUNG Krankheitsprozesse und -formen in ihr psychogenetisches Urgestein aufgelöst, dabei aber die Frage nach dem Sinn dieses seelischen Leidens unbeantwortet gelassen.

Nach JUNG zerbricht in der Psychoanalyse das leidende Subjekt an seiner Auflösung in Sinnmosaik. Die bewußte Erkenntnis unlösbarer Konflikte und Abhängigkeiten, die FREUD therapeutisch einsetzt, heilt nicht, sie zerstört. Der Kranke kann die vermeintliche Wahrheit über sich selbst nicht verkraften. Indem die reduktive Analyse

57) JUNG bemerkt dazu: "... darum zwingen die Kranken den Seelenarzt in eine priesterliche Rolle, indem sie von ihm erwarten und verlangen, von ihrem Leiden erlöst zu werden. Darum müssen wir Seelenärzte uns mit Problemen beschäftigen, die, streng genommen, eigentlich der theologischen Fakultät zufielen. Wir können aber diese Problematik nicht der Theologie überlassen, da wir Tag für Tag herausgefordert werden durch die ganz unmittelbar an uns herantretende seelische Not der Kranken."
Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: GW 11, S. 372/373.

dem Menschen seine Krankheit zersetzen will, löst sie nach JUNG dessen letzten bedeutsamen Lebensinhalt auf: "Eine Neurose verlieren bedeutet soviel wie gegenstandslos werden, ja das Leben verliert seine Spitze und damit den Sinn. Es war keine Heilung, sondern eine Amputation, und es ist ein täuschender Trost, wenn dann die Psychoanalyse versichert, man hätte ja nichts verloren als das Infantilparadies mit seinen (perversen) Wunschschimären. Man hat sehr viel mehr verloren, denn in der Neurose steckt in Wirklichkeit ein Stück noch unentwickelter Persönlichkeit, ein kostbares Stück Seele, ohne welches der Mensch zur Resignation, zur Bitterkeit und sonstigen Lebensfeindlichkeiten verdammt ist."⁵⁸

JUNG zieht zur FREUD'schen Heilmethode ein weltanschaulich bestimmtes kritisches Resümee: "Ihre (d.h. FREUDs) Auffassung ist zu wissenschaftlich und zu selbstverständlich, zu wenig fiktiv oder imaginativ, zu wenig sinngebend mit einem Wort. Das Bedeutende nur erlöst."⁵⁹

58) C.G. JUNG, Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie, in: GW 10, S. 192.

59) Ibid. Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: GW 11, S. 358.
Vgl. hierzu auch noch eine Aussage wie die folgende: "Ich bin allerdings Arzt, aber noch mehr als das: es geht mir um das Heil des Menschen, denn ich bin auch Seelenarzt." Brief vom 16.III. 1943 an ARNOLD KÜNZLI, in: Briefe I, S. 411.
FREUD hat die weniger sachbezogene als weltanschaulich orientierte Kritik JUNGs an der Psychoanalyse in seiner Darstellung 'Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung' besonders herausgehoben, vgl. GW X, isbs. die Seiten 104-113. FREUD schreibt dort: "Ein neues religiös-ethisches System wurde so geschaffen, welches ... die tatsächlichen Ergebnisse der Analyse umdeuten, verzerren oder beseitigen mußte. In Wirklichkeit hatte man aus der Symphonie des Weltgeschehens ein paar kulturelle Obertöne herausgehört und die urgewaltige Triebmelodie wieder einmal überhört." A.a.O. S. 108.

d.3 Wege der Psychotherapie⁶⁰

Psychotherapie ist nach JUNG auf die Bedürfnisse der Kranken auszurichten. Seelische Krankheitsformen mit dominierender persönlicher Problematik bedürfen primär keiner Mitberücksichtigung des kollektiven Unbewußten. Die rationale Analyse des persönlichen Unbewußten und der Relation des Ichs zu seinem sozialen Bezugsfeld nach FREUD'schem (Konfliktkreis Concupiscentia) und ADLER'schem Muster (Konfliktfeld Superbia) erweist hier ihre therapeutische Wirksamkeit und Bedeutung⁶¹. Die mit Hilfe des Therapeuten ermöglichte Aufarbeitung der Konflikte mittels Bekenntnis, Aufklärung und Erziehung, die JUNG als Stufenfolge seelischer Behandlung postuliert, führt zum Behandlungsziel einer neu zu gewinnenden psychischen Einstellung, die ein psychisch und sozial integriertes Leben ermöglicht⁶². Diese Heilung, die JUNG als eine

-
- 60) Aus der Literatur zu diesem Thema seien drei Darstellungen genannt: W. HOCHHEIMER, Die Psychotherapie von C.G. Jung, Bern 1966, J. JACOBI, Die Psychologie von C.G. Jung, 5. Aufl. Zürich 1959, S. 90-237, 'Die praktische Anwendung der Lehre Jungs'. G. ADLER, Allgemeines zur Technik der Analytischen Psychologie, in: Ibd., Zur analytischen Psychologie, Zürich 1952, S. 26-105.
- 61) JUNG schrieb in diesem Zusammenhang zu FREUD und ADLER: "Während Freud der Forscher und Deuter ist, ist Adler hauptsächlich der Erzieher. Er tritt somit das negative Erbe Freuds an, indem er das Kind im Kranken mit seiner zwar wertvollen Einsicht nicht hilflos stehen läßt, sondern versucht, es mit allen Mitteln der Erziehung zum normal angepaßten Menschen zu machen." C.G. JUNG, in: Die Probleme der modernen Psychotherapie, in: GW 16, S. 72.
- 62) Vgl. dazu: C.G. JUNG, Die Probleme der modernen Psychotherapie, in: GW 16, S. 57-81.

Heilung zur Normalität bezeichnet, bekommt jedoch bei ihm hinsichtlich der von ihr angesprochenen Patienten einen pejorativen Sinn, in dem sich ein elitäres Denken unmittelbar Ausdruck verschafft: "Normalmensch zu sein ist das Nützlichste und Zweckmäßigste, das man sich wohl denken kann. Aber im Begriff 'Normalmensch' schon, wie im Begriffe der Anpassung liegt eine Beschränkung auf das Durchschnittliche, die nur dem als eine wünschenswerte Verbesserung vor- kommt, der sowieso schon Mühe hat, mit der gewöhnlichen Welt fertig zu werden, der z.B. infolge seiner Neurose unfähig ist, eine normale Existenz zu gründen. Der 'Normalmensch' ist das ideale Ziel für die Erfolglosen, für alle, die noch unterhalb des allgemeinen Anpassungsniveaus stehen."⁶³ Dieser problematische Ansatz der JUNG'schen Psychotherapie, qualitative Unterschiede der Heilung aus der Problematik der Kranken zu begründen, ist im Auge zu behalten, wenn wir uns nun der spezifisch jungianischen Thematisierung der seelischen Heilung zuwenden. Theologisch gesehen ergibt sich aus diesem anthropologischen Denken eine unüberwindliche Kluft zu jener Anthropologie, die von Christus her die Krankheit und Heilung des Menschen zu thematisieren sucht⁶⁴. JUNGs therapeutisches Interesse

63) C.G. JUNG, Die Probleme der modernen Psychotherapie, in: GW 16, S. 75.

64) Exemplarisch sei nur Röm 2,11 genannt: "Denn es gibt kein Ansehen der Person bei Gott". Vgl. des weiteren die Ausführungen zu dieser Thematik, S. 478.

gilt hauptsächlich den archetypisch konstellierten Krankheitsformen, den universalen Motiven menschlichen Leidens an der psychischen Gegensatzproblematik in ihren ethischen und religiösen Aspekten.-Eine archetypische Konstellation tritt, so JUNG, nach der Aufarbeitung des Materials aus dem persönlichen Unbewußten hervor. Die beginnende Assimilation von Inhalten des kollektiven Unbewußten versetzt das Ich in einen archetypischen, göttlichen Konflikt. Das Ich ist in dieser Auseinandersetzung bedroht, einer Inflation zu erliegen. Entweder identifiziert es sich mit der numinosen und faszinierenden Göttlichkeit des Unbewußten und erliegt dem Größenwahn eines deifizierten Menschen, oder es erfährt sich als erleidendes Subjekt des archetypischen Konfliktes: "Und da er sich im großen und uralten Menschheitskonflikt befindet und leidend den Zusammenprall ewiger Prinzipien erlebt, so kann er sich als einen an den Kaukasus gefesselten Prometheus oder als einen Gekreuzigten empfinden. Dies wäre die Gottähnlichkeit im Leiden."⁶⁵ Es gibt nach JUNG zwei Wege, dieser Auflösung des bewußten Ichs im kollektiven Unbewußten entgegenzuwirken. Entweder den Weg der Reintegration des Patienten in seine mitgebrachte religiöse Symbolwelt oder der Weg der Individuation. Beide implizieren eine Auseinandersetzung mit den archetypischen Inhalten des kollektiven Unbewußten, einmal in projizierter, vermittelter Form, und das andere Mal als unmittelbare archetypische Erfahrung.

65) C.G. JUNG, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, in: GW 7, S. 154. Zur Entfaltung dieser archetypischen Gottähnlichkeit bei JUNG vgl. die S. 139-264 der eben genannten Schrift. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem hier angesprochenen Zentralbegriff der 'Inflation' hat R. KEINTZEL in seiner Studie: C.G. JUNG, Ergebnisse seiner Psychologie, Bonn 1977 unternommen.

d.4 Die Religionen als psychische
Heilsysteme⁶⁶

Die Glaubenssymbole der Religionen sind nach JUNG projizierte Bilder und Erfahrungen archetypischer Wandlungsprozesse, die aus der Auseinandersetzung des Bewußtseins mit den Archetypen des kollektiven Unbewußten resultieren: Diese Bilder... "sollen anziehen, überzeugen, faszinieren und Überwältigen. Sie sind ja aus dem Urstoff der Offenbarung geschaffen und bilden die jeweils erstmalige Erfahrung der Gottheit ab. Darum erschließen sie dem Menschen auch immer die Ahnung des Göttlichen und sichern ihn zugleich vor der unmittelbaren Erfahrung desselben. Diese Bilder sind, dank einem oft jahrhundertelangen Bemühen des Geistes, in ein umfassendes System weltordnender Gedanken eingebettet und zugleich durch eine mächtige, ausgebreitete, altehrwürdige Institution, genannt Kirche, dargestellt."⁶⁷ Insoweit die Religion mit ihrer dogmatischen und symbolischen Vorstellungswelt dem seelisch Leidenden eine Rückkoppelung an die tragenden Schöpfungs- und Sinnelemente des kollektiven Unbewußten ermöglicht, heilt sie in nach außen projizierter, symbolischer Form die Dissoziation des Bewußtseins von seinem tragenden Grund. Heilung wird identisch mit religio im Sinne von Rückbindung, Wiederfestmachung an die verlorene Glaubenswelt. Ein weiterer Aspekt der

66) Vgl. dazu: L. SCHLEGEL, Grundriß der Tiefenpsychologie, Bd. IV, Die Polarität der Psyche und ihre Integration, Eine kritische Darstellung der Psychologie von C.G. JUNG, München 1973, S. 173-176: 'Synthese und Assimilation, Religion und Archetypologie'.

67) C.G. JUNG, Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: GW 9.1, S. 18.

psychotherapeutischen Funktion der Religionen ist ihre positive Integration des Leidens als Sinnelement des Lebens. JUNG hebt hier insbesondere den Buddhismus und das Christentum hervor: "Wenn die der Krankheit zugrundeliegende archetypische Situation in der richtigen Art und Weise zum Ausdruck gebracht werden kann, so ist der Patient geheilt. Wird kein entsprechender Ausdruck gefunden, dann wird der Patient auf sich selbst in den isolierten Zustand des Krankseins zurückgeworfen; er ist allein und hat keine Verbindung mit der Welt. Wenn ihm aber gezeigt wird, daß sein besonderes Leiden nicht nur sein Leiden ist, sondern ein allgemeines - sogar das Leiden eines Gottes - dann befindet er sich in der Gesellschaft von Menschen und Göttern, und dieses Wissen erzeugt eine heilende Wirkung. Die moderne geistliche Therapie geht in der gleichen Weise vor: Schmerz oder Krankheit wird mit dem Leiden Christi verglichen, und diese Vorstellung wirkt tröstlich." -⁶⁸ JUNG spricht hier insbesondere der mystischen Tradition der Christusimitation resp. -identifikation im Leiden eine psychotherapeutische Wirkung zu⁶⁹. Schließlich kann die

68) C.G. JUNG, Über Grundlagen der Analytischen Psychologie, Die Tavistock-Lectures 1935, Zürich 1969, S. 125.

69) Die Wurzeln dieser Tradition lassen sich bis zu Paulus zurückverfolgen, vgl. z.B. 2. Kor. 4,10: 'Immer tragen wir den Tod Jesu an unserem Leibe umher, damit auch das Leben an unserem Leibe offenbar werde'.

Gottesvorstellung selbst therapeutische Bedeutung gewinnen. Die Vorstellung Gottes als Arzt und Heiler, wie sie im jüdisch-christlichen Traditionskreis ausgebildet erscheint, wirkt nach JUNG in der Glaubensbeziehung zwischen Mensch und Gott nach Art einer archetypischen Übertragungsheilung⁷⁰.

Unter diesen drei Aspekten sind die Religionen... "große Heilsysteme für seelische Leiden."⁷¹

Heilsysteme deshalb, weil sie die Anamnese der Archetypen in Kulturen, Dogmen und Symbolen bewirken. Besteht eine, wenn auch verschüttete Beziehung des seelisch Leidenden zu seinem tradierten religiösen Glaubenshintergrund, so ist es nach JUNG Aufgabe des Arztes, diese therapeutisch zur Wiedererinnerung zu bringen bzw. zu vertiefen. Eine gelebte religiöse Überzeugung wird bei JUNG zum besten Heilmittel für alle seelische Leiden⁷². JUNG faßt seine Überlegungen zur Heilsbedeutung der Religionen für die Heilung des seelisch Kranken so zusammen: "Da die Neurose aus einem fragmentarischen Zustand des menschlichen Bewußtseins entsteht, kann sie nur durch eine annähernde Ganzheit des Menschen geheilt werden. Seit Beginn der Geschichte haben religiöse

70) "Ein Mensch, der nicht mehr glaubt, daß ein Gott, der das Leiden kennt, helfend, tröstend und sinngebend sich seiner erbarmt, ist schwach und fällt seiner Schwäche zum Opfer...". C.G. JUNG, Einführung zu W.M. Kranefeldt 'Die Psychoanalyse', in: GW 4, S. 376.

71) A.a.O.

72) In einem Brief vom 20.2.1933 schrieb JUNG an Pfarrer J. SCHATTAUER: "... teile ich Ihre Überzeugung, daß eine echte Religiosität das beste Heilmittel ist für alle seelische Leiden. Briefe I, S. 157.

Vorstellungen und Überzeugungen den Aspekt des geistigen Pharmakons. Sie stehen für die Welt der Ganzheit, in der Fragmente gesammelt und wieder zusammengefügt werden können."⁷³ Das therapeutische Ziel einer Wiedereingliederung seelisch Leidender in ihre, soweit vorhandene, religiöse Glaubens- und Gemeinschaftswelt be-
traut den Arzt mit einer Aufgabe, die eigentlich in die Kompetenz der betreffenden 'Seelsorger' fiele. JUNG legitimiert diese Funktion des Seelenarztes aus dem Zwang der Situation, denn die Kranken zwingen "den Seelenarzt in eine priesterliche Rolle...."⁷⁴. Das Leiden des Kranken, das nach einer Antwort verlangt, legitimiert nach JUNG den Psychotherapeuten - paulinisch gesprochen -, 'alles zu werden'⁷⁵. Unter diesem Aspekt ist die folgende Briefstelle zu verstehen: "Die absolute Zahl von Konversionen, die unter meinem direkten oder indirekten Einfluß stattfanden, ist unbedeutend im Vergleich zur Zahl derjenigen, die zu ihrem ursprünglichen Glauben zurückfanden, darunter sogar Parsis, die zu ihrem Feuertempel zurückkehrten, Juden, die die tiefe Bedeutung ihrer eigenen Religion erneut erkannten, Chinesen und Hindus, die den Sinn ihres vergessenen Taoismus und ihrer religiösen Philosophie wieder verstanden."⁷⁶

73) Brief vom 11.2.1961 an FATHER DAVID,
in: Briefe III, S. 375.

74) Vgl. C.G. JUNG, Über die Beziehung der Psycho-
therapie zur Seelsorge, in: GW 11, S. 372.

75) Vgl. die Stelle bei PAULUS in 1. Kor 9,22:
'Für alle bin ich alles geworden, um wenigstens
einige zu retten'.

76) C.G. JUNG, Brief vom 26.X.1956 an Rev. H.L.
PHILIPP, in: Briefe III, S. 63.

Exkurs

Katholizismus und Protestantismus unter der
therapeutischen Perspektive C.G. JUNGs⁷⁷

Der katholischen Kirche maß JUNG ein hohes psycho-
therapeutisches Potential zu⁷⁸. Ihre Symbol- und
Ritualwelt ermöglicht dem vereinsamten seelisch
Kranken eine gemeinschaftsgeschützte Begegnung mit
archetypischen Symbolen, was gleichbedeutend mit der
heilenden Rückbindung an einen tragenden Lebens- und
Sinngrund ist.

Beichte und Eucharistie können als äußerlich vorgegebene
Symbole seelischer Wandlungsprozesse zu einem heilenden
Widerfahrnis für die Seele werden: "Das Dogma drückt
den lebendigen Prozeß des Unbewußten passend aus in der
Form des Dramas von Sünde, Buße, Opfer und Erlösung."⁷⁹

Die Beichte vor dem Priester und der Mitvollzug des
Meßopfers sind nach JUNG potentiell heilende Erfahrungen,
die einem seelisch erkrankten Katholiken neu vermittelt
werden sollten⁸⁰.

77) Vgl. dazu: E.R. KIESOW, Katholizismus und Protestan-
tismus bei C.G. Jung, Habilitation, Berlin 1962
(Maschinenschrift).

78) Vgl. dazu das Buch des englischen Paters VICTOR
WHITE, eines persönlichen Freundes von C.G. JUNG:
Seele und Psyche, Theologie und Tiefenpsychologie,
Salzburg 1964.

79) C.G. JUNG, Psychologie und Religion, in: GW 11, S.50.

80) "Wenn ich praktizierende Katholiken behandle, so
verweise ich sie immer auf die Beichte und die
Gnadenmittel der Kirche." JUNG in: Grundsätzliches
zur praktischen Psychotherapie, in: GW 16, S. 16.

Die Übertragung der seelischen Problematik auf die Autorität der "mater ecclesia" schließt den Kranken wieder an eine ihn tragende und führende Lebensmacht an. JUNG schreibt dazu: "Wenn ich Katholiken behandle, weil sie an Neurosen leiden, so betrachte ich es als meine Pflicht, sie wieder in den Schoß der Kirche zurückzuführen, wohin sie gehören. Letzte Entscheidungen liegen bei der Autorität der Kirche für jemand, der katholischen Glaubens ist. Psychologie in diesem Rahmen bedeutet eine Beseitigung aller jener Faktoren, welche die endgültige Unterwerfung unter die Autorität der Kirche verhindern."⁸¹

Diese Methode der "Überweisung" seelisch erkrankter Katholiken an ihre traditionellen 'Instanzen' der Heilsvermittlung hat wohl weniger mit ärztlicher Psychotherapie als dem suggestiv vorbereiteten Versuch einer Übertragungsheilung zu tun. Diese Annahme bestätigt sich in einer Aussage JUNGs wie der Folgenden: "Wenn ich ... praktizierende Katholiken behandle, so trete ich beim Übertragungsproblem, kraft meines Amtes als Arzt, zurück und leite das Problem über in die Kirche. Behandle ich aber einen Nichtkatholiken, so ist mir dieser Ausweg versperrt, und ich kann, kraft meines Amtes als Arzt, nicht zurücktreten, denn es ist in der Regel dann niemand und nichts da, worauf ich die Vaterimago passenderweise überleiten könnte."⁸²

81) JUNG in einem Brief vom 24.6.1935 an JOLANDE JACOBI, in: Briefe I, S. 246.

82) C.G. JUNG, Die Psychotherapie in der Gegenwart, in: GW 16, S. 106.

JUNG reflektiert also im Gegensatz zu FREUD nicht die Problematik einer Heilung durch die Übertragung innerer Konflikte und Abhängigkeiten auf einen projizierten extramundanen Vater im Himmel, der zum Spiegelbild der Angst und Sehnsucht des unheilen Menschen werden könnte, vgl. auch die Seiten 418 ff.

Wie schrieb FREUD an Pfarrer PFISTER? "... Sie sind in der glücklichen Lage, auf Gott weiterzuleiten und jenen in dem einen Punkt glücklichen Zustand früherer Zeiten herzustellen, in dem die religiöse Gläubigkeit die Neurosen erstickte." S. FREUD/O. PFISTER Briefe 1909-1939 S. 12

Den Protestantismus beurteilt JUNG unter psychotherapeutischer Perspektive weitaus skeptischer⁸³.

Die Begrenzung der Gnadenmitteilung und Heilsaneignung auf Wort und Sakrament, die Relativierung der Kirche als autoritativer Trägerin des Heils, das Wegfallen von Beichte und Absolution⁸⁴, haben nach JUNG den Protestanten in eine Unmittelbarkeit zu Gott gebracht, die ihn mehr ängstigt und krank macht als schützt und heilt: "Der protestantische Mensch ist eigentlich in eine Schutzlosigkeit hinausgestoßen, vor der es dem natürlichen Menschen nur grauen könnte."⁸⁵ Die Persönlichkeit und Subjektivität der Beziehung Gottes mit dem Menschen im Protestantismus verschärft nach JUNG die Entzweiung des seelisch Kranken mit sich selbst, weil die exklusive Polarität der Gottesbeziehung die intrapsychische Dissoziation und Entfremdung des bewußten Ichs von den letzteres begründenden Archetypen und damit auch dem Archetypus des inneren Gottesbildes unterstützt. Der protestantisch geprägte Mensch wird bei JUNG zum exemplarischen Spiegel der existentiellen und religiösen Krise des Menschen der Neuzeit.

83) Zum Problemkreis: JUNG und der Protestantismus vgl. vor allem: Ibd., Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 50 ff. Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: GW 9.1, S. 22 ff. Brief vom 19.3.1943 an Pfarrer HANS WEGMANN, in Br I, S 420 f. Brief an Ibd. vom 6.3.1945 in: Br I, S. 488 f.

84) "Der Protestantismus hat in der Hauptsache all die feineren Schattierungen des traditionellen Christentums verloren: die Messe, die Beichte, den größeren Teil der Liturgie und die stellvertretende Bedeutung des Priestertums." Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 22.

85) Ibd., Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: GW 9.1, S. 23.

Die Entwicklung des Protestantismus spiegelt erstens die Entkoppelung des bewußten Subjekts von den kollektiven Urbildern, was eine Suprematie des Bewußtseins und des Intellekts in der religiösen Glaubenswelt zur Folge hat. Der Glaube wird zu einer Entscheidung des Bewußtseins, eine Entwicklung, die sich nach JUNG im Denken S. KIERKEGAARDS exemplarisch zuspitzt und als Ausdruck einer seelischen Krise zu beurteilen ist: "Es gibt viele, die sich zuerst der Einwirkung des christlichen Symbols hingaben, bis sie sich in die Kierkegaard'sche Neurose verwickelten, oder bis ihr Verhältnis zu Gott infolge zunehmender Verarmung an Symbolik, zu einer unerträglich zugespitzten Ich-Du-Beziehung sich entwickelte. ...⁸⁶

-
- 86) C.G. JUNG, Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in GW 9.1, S. 18.

KIERKEGAARD wird im übrigen von JUNG durchweg mit herabsetzender Kritik bedacht, so z.B. in einem Brief an RUDOLF PANNWITZ vom 27. III. 1937: "Daß Sie Kierkegaard schrecklich finden, hat mein Herz gerührt. Ich finde ihn einfach unausstehlich und kann nicht begreifen resp. verstehe nur zu gut, daß die theologische Neurose unserer Zeit aus ihm eine solche Geschichte macht." Briefe I, S. 294.

Erwähnenswert vor allem hinsichtlich der Kritik JUNGs am christlichen Offenbarungs- und Gottesverständnis, ist folgende Kierkegaard-Deutung in einem Brief an ARNOLD KÜNZLI vom 16.3.1943: "Daß Kierkegaard anregend und wegleitend wirkte gerade vermöge seiner Neurose, ist insofern nicht erstaunlich, als er von einer gewissen protestantisch präjudizierten Gottesvorstellung ausging, die er mit sehr vielen Protestanten gemeinsam hat. Solchen ist seine Problematik und Quengelei durchaus willkommen, weil sie ihnen zum gleichen Zweck wie ihm dient: man kann dann alles in der Studierstube und muß nichts im Leben erledigen. An letztem Orte wird es nämlich ungemütlich. Ich bin allerdings Arzt, aber noch mehr als das: es geht mir um das Heil des Menschen, denn ich bin auch Seelenarzt. Ich hätte Kierkegaard zunächst einmal gesagt: 'Es kommt nicht darauf an, was Du sagst, sondern was es in Dir sagt. Darauf hast Du Red' und Antwort zu stehen. Gott ist unmittelbar bei Dir und ist die Stimme in Dir. Mit ihr hast Du Dich auseinanderzusetzen.' Was immer Kierkegaard taugte, wäre bei dieser Gelegenheit trefflichst an den Tag gekommen." Briefe I, S. 411.

Zweitens erweist der protestantische Glaube in exemplarischer Weise die Bedeutung der durch den Archetypus des Schattens konstellierte seelischen Gegenspannung von Gut und Böse und somit des notwendigen Leidens an den Manifestationen des Bösen und der Sünde, die der Mensch als Teil seiner selbst erfährt. JUNG urteilt: "Die entsymbolisierte Welt des Protestanten hat zunächst eine ungesunde Sentimentalität hervorgebracht und sodann eine Verschärfung des moralischen Konflikts, der logischerweise zum Nietzsche'schen 'Jenseits von Gut und Böse' führt, und zwar lediglich infolge seiner Unerträglichkeit."⁸⁷

Schließlich ist der protestantische Glaube in seinem Aufbruchspotential zur Überwindung von Stagnation und Zerfall der überlieferten kirchlichen Glaubens- und Lebenspraxis mit dem schöpferischen Wandlungspotential psychischer Störungen identisch: "Wenn ein Protestant den vollständigen Verlust seiner Kirche überlebt und doch noch Protestant bleibt, d.h. ein Mensch, der Gott gegenüber schutzlos ist und nicht mehr geschirmt durch Mauern oder durch Gemeinschaften, so hat er die einzigartige geistige Möglichkeit der unmittelbaren religiösen Erfahrung."⁸⁸

87) C.G. JUNG, Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: GW 9.1, S. 39.
Zur Bedeutung NIETZSCHEs für JUNGs Denken vgl. die Seiten 568 ff.

88) Ibid., Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 53.
Zur Kategorie der unmittelbaren religiösen Erfahrung vgl. die Seiten 254 ff.

Diese Analogien des Protestantismus zu Manifestationen seelischen Krankseins, erweisen nach JUNG letzteren eher als pathogenen denn heilenden Faktor für die leidende Seele. Die aufgezeigten Konflikte werden eher verstärkt als aufgehoben. Der protestantische Glaube steigert die Abspaltung des Bewußtseins von seinem schöpferischen und sinntragenden Grund des kollektiven Unbewußten und damit auch des archetypischen Gottesbildes⁸⁹ projektiv ins Unerträgliche -, mit der rationalen Begründung der Absolutheit Gottes gegenüber dem Menschen. Die Projektion und Konkretion dieses psychischen Gottesbildes in einem extramundanen 'Vater im Himmel', isoliert nach JUNG das Ich von der heilenden und rettenden Begegnung mit dem inneren, nur in der Seele zu erfahrenden Gott. Bleibt es hingegen bei der protestantischen Exklusivität des Gottesbegriffs und seiner Offenbarung aus einem Jenseits aller Selbsterfahrung, kommt es nach JUNG zu einem pathogenen Übergewicht des Unbewußten, "wodurch aller Wert dort hinüber abströmt".⁹⁰ Die logische Folge davon ist, daß hier bloß ein elendes, minderwertiges, untaugliches und sündenbeladenes Häuflein Mensch zurückbleibt".⁹¹

89) Zur Ausführung des Begriffs eines archetypischen Gottesbildes, vgl. die Seiten 248 f.

90) JUNG wendet hier das von ihm postulierte psychische Gesetz der Enantiodromie der Libido an.

91) C.G. JUNG, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, in: GW 7, S. 258.

Hier deutet sich erstmals die JUNG'sche Kritik, um nicht zu sagen Ablehnung der reformatorischen Bestimmung des Menschen als Sünder vor Gott an⁹². Als Arzt der Seele meint JUNG denn auch den 'sola fide' Standpunkt bezüglich der subjektiven Heilaneignung in Frage stellen zu müssen." Der seelisch Leidende "braucht die 'Rechtfertigung durch die Werke'; denn die 'Rechtfertigung durch den Glauben' allein ist ihm leerer Schall geblieben, wie so vielen andern auch. 'Glaube' kann Ersatz für mangelnde Erfahrung sein."⁹³ Die Rechtfertigung des Sünders, die für den protestantischen Glauben nur im Glauben an das Erbarmen Gottes mit dem Verlorenen in Christus eine heilende Wirklichkeit ist, wird bei JUNG zur vom Menschen selbst zu vollbringenden Aufgabe der Selbstannahme: "Christus hat sich des Sünders angenommen und ihn nicht verdammt. Die wahre Nachfolge Christi wird dasselbe tun, und da man dem andern nichts tun sollte, was man sich nicht selber täte, so wird man sich auch des Sünders annehmen, welcher man selber ist. Und sowenig man Christus anklagt, daß er mit dem Bösen fraternisiere, sowenig soll man sich den Vorwurf machen, daß die Liebe zum Sünder, der man selber ist, ein Freundschaftspakt mit dem Bösen sei."⁹⁴

92) Aus der Fülle der diesbezüglichen Literatur sei ein Aufsatz G. EBELINGS genannt: *Cognitio Dei et hominis*, in: *Lutherstudien* Bd. I, Tübingen 1971, S. 221-272.

93) C.G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, GW 12, S. 47.

94) A.a.O.
Zur theologischen Auseinandersetzung mit dieser Gesamtthematik bei JUNG vgl. die Seiten 300 ff.

Die reformatorische Predigt vom Heil und der Erlösung des Verlorenen in Christus wirkt als universal ausgerichtete Botschaft von einem Jenseits jedweder psychischer Selbsterfahrung viel zu sehr äußerlich, als daß sie nach JUNG ein fragmentarisches, aus einer mangelnden Relation zu den schöpferischen und sinnstiftenden Archetypen resultierendes entfremdetes Ich erreichen, geschweige denn wandeln und heilen könnte: "Die Predigt ist völlig ungenügend als cura animarum, denn die Krankheit ist eine individuelle Angelegenheit und wird nicht in einem Vortragssaal geheilt. Der Arzt muß Rücksicht nehmen auf individuelle Dispositionen, auch wenn er nur den Leib behandelt. In noch viel höherem Maße aber ist die cura animarum eine individuelle Angelegenheit, die sich nicht von der Kanzel aus erledigen läßt."⁹⁵

So kulminiert JUNGs therapeutische Analyse des Protestantismus in einer vehementen Absage an seine Grundfeste des 'sola fide', die er durch ein 'sola experientia' ersetzen will. Er sieht den Protestanten als Prototyp des von den archetypischen Mächten und Erfahrungen abgeschnittenen Menschen, der an dieser Abspaltung zerbricht. Der Gott der Protestanten bleibt der Sphäre der unmittelbaren seelischen Erfahrung entrückt und hat damit keine heilende Macht für den leidenden Menschen.

95) Brief an Pfarrer B. BRENNI vom 11.12.1953, in: Br. II, S. 362/363.

Nach JUNG resultiert die protestantische Absolutsetzung Gottes aus der Angst vor einer unmittelbaren seelischen Gotteserfahrung: "Das wäre natürlich gefährlich. Ein absoluter Gott dagegen geht uns überhaupt nichts an, während ein 'psychologischer' Gott real wäre. Dieser Gott könnte den Menschen erreichen."⁹⁶

Exkurs Ende

d.5 Zusammenfassung und Ausblick

Zum Kern der JUNG'schen Seelenheilkunde wird das Postulat eines religiösen a priori in der menschlichen Seele, d.h.einer archetypischen Relation des Bewußtseins zu jener inneren unbewußten Macht, die von jeher mit dem Bild eines Gottes identifiziert wurde und als zerstörerische oder heilende Macht das Ich gestaltet und wandelt. Der psychotherapeutische Versuch einer Vermittlung der religiösen Urerfahrung jenes Gottes, der dem Menschen aus den Tiefen seiner eigenen Seele entgegenkommt, ist die spezifische Antwort C.G. JUNGs auf das Leiden des Ichs an seinen Erfahrungen der Verlorenheit und Sinnlosigkeit⁹⁷: "Solange die Religion nur Glaube und äußere Form und die religiöse Funktion nicht eine Erfahrung der eigenen Seele ist, so ist nichts Gründliches geschehen. Es muß noch verstanden werden, daß das 'mysterium magnum' nicht nur an sich vorhanden, sondern auch vornehmlich in der menschlichen Seele begründet ist. Wer das nicht aus Erfahrung

96) C.G. JUNG, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, in: GW 7, S. 258. Anm. 6.

97) Zum Ganzen vgl.: A. JAFFE, Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung, Zürich 1967, S. 64-70.

weiß, der mag ein Hochgelehrter der Theologie sein; aber von Religion hat er keine Ahnung und noch weniger von Menschenerziehung."⁹⁸

Solche Aussagen lassen JUNGs Psychotherapie als korrektive Alternative einer vor dem Leiden der Seele versagenden Theologie und kirchlichen Verkündigung bzw. Seelsorge erscheinen. Nach JUNG hat vor allem die protestantische Theologie versagt, weil sie die aus einer *analogia animae* herrührende Nähe Gottes zum Menschen negiert und stattdessen eine Suprematie der Ebene des Voluntativen und Rationalen im Glaubensleben aufgerichtet hat. Die katholische Seelsorge beurteilt er aufgrund ihrer Bewahrung von Kult- und Symbolwelt weitaus positiver, weil letztere die ganze Seele und nicht nur die Sphäre des bewußten Glaubens ansprechen.

98) C.G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, GW 12, S. 26.

e) Heilung, Heil und Erlösung durch Individuation,
der JUNG'sche Heilsweg

e.1 Grundsätzliches

JUNGS Heilungsverständnis hat seine Wurzeln in der Analyse und Deutung schizophrener Wahnwelten als subjektiven inneren Weltentwürfen, als Mythen von Sinn in einer zerfallenden Beziehung des Ichs mit seiner äußeren Lebenswelt und Fragmentierung desselben.

Psychotische Wahnbildung und Psychotherapie im Sinne JUNGS berühren sich im Aspekt der Konfrontation des Bewußtseins mit dem kollektiven Unbewußten in Gestalt seiner Bilder und Symbole wie Träume, Visionen, Halluzinationen und Phantasien. Sie unterscheiden sich aber in der Stellung des Bewußtseins gegenüber diesen seelischen Urbildern: "Unähnlich der wirklichen Psychose, in welche man hineinfällt und in welcher man von unbeherrschbaren Phantasien, d.h. Einbrüchen des Unbewußten, überschwemmt wird, handelt es sich bei der urteilenden Einstellung um eine freiwillige Verwicklung in diejenigen Phantasieereignisse, welche die individuelle und besonders auch die kollektive Bewußtseinslage kompensieren. Diese Verwicklung geschieht mit dem ausgesprochenen Zwecke, die Aussagen des kollektiven Unbewußten um ihres kompensierenden Inhaltes willen dem Bewußtsein zu integrieren und damit jenen ganzheitlichen Sinn herzustellen, der allein das Leben lebenswert und für nicht wenige Leute überhaupt möglich macht."⁹⁹

JUNG zögert nicht, den Abstieg in die Tiefe der Seele und die Auseinandersetzung mit den Symbolen des

99) C.G. JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, GW 14,2, S.309. Vgl. dazu auch: A. STORR, C.G.Jung, München 1974, S. 24-43. STORR problematisiert vor allem die Möglichkeiten einer Differenzierung von psychotischen und 'gesunden' Symbolen des Unbewußten bei JUNG.

kollektiven Unbewußten als den Weg zu einer, im religiös-soteriologischen Sinne verstandenen, rettenden Urerfahrung zu bezeichnen: "Der Abstieg in die Tiefe führt zur Heilung. Er ist der Weg zum ganzen Sein, zum Schatz, den die leidende Menschheit dauernd sucht, ... Es ist der Ort ursprünglicher Unbewußtheit und zu gleicher Zeit der Ort des Heils und der Erlösung, weil er das Juwel der Ganzheit enthält."¹⁰⁰

Das bewußte Sich-Ausliefern an die Manifestationen des kollektiven Unbewußten, das Hineinhorchen in die Tiefen der Seele führt nach JUNG zur religiösen Urerfahrung eines göttlichen Gegenübers, das antwortend, handelnd und leidend in das bewußte Leben und Leiden eingreift¹⁰¹.

Im Medium der psychischen Erfahrung fallen nach JUNG die Manifestationen Gottes und des kollektiven Unbewußten zusammen: "Daß die Gottheit auf uns wirkt, können wir nur mittels der Psyche feststellen, wobei wir aber nicht zu unterscheiden vermögen, ob diese Wirkungen von Gott oder

100) Über Grundlagen der Analytischen Psychologie, Die Tavistock - Lectures 1935, Zürich 1955, S. 146.

101) Vgl. dazu: A. JAFFÉ, Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung, Zürich 1967, S. 61-70, 'Das Unbewußte als innere Erfahrung'; sowie H. BARZ, Selbst-Erfahrung, Tiefenpsychologie und christlicher Glaube, Stuttgart 1973, S. 151-161, 'Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis'.

vom Unbewußten kommen, d.h. es kann nicht ausgemacht werden, ob die Gottheit und das Unbewußte zwei verschiedene Größen seien. Beide sind Grenzbegriffe für transzendente Inhalte." ¹⁰²

Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt solcher psychischen 'Gottesoffenbarungen' ist angesichts ihrer therapeutischen Wirkung für JUNG sekundär und irrelevant:

"Es ist gleichgültig, was die Welt über die religiöse Erfahrung denkt; derjenige der sie hat, besitzt den großen Schatz einer Sache, die ihm zu einer Quelle von Leben, Sinn und Schönheit wurde, und die der Welt und der Menschheit einen neuen Glanz gegeben hat. Er hat Pistis und Frieden. Wo ist das Kriterium, welches zu sagen erlaubte, daß solch ein Leben nicht legitim, daß solch eine Erfahrung nicht gültig und solch eine Pistis bloße Illusion sei? Gibt es tatsächlich irgend eine bessere Wahrheit über letzte Dinge als diejenige, die einem hilft zu leben?" ¹⁰³

Diese Definition von Wahrheit als einer sich je subjektiv zu Erweisenden hat JUNG zeitlebens gegen all seine, vor allem theologischen Kritiker beibehalten ¹⁰⁴.

102) C.G. JUNG, Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 502/503.

103) Ibid. Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 116/117.

104) Als exemplarische Kritik aus neuerer Zeit sei auf J. TENZLER: Selbstfindung und Gotteserfahrung, Paderborn 1975, hingewiesen.
Zur Besprechung dieser Studie vgl. die Seiten. ⁴⁷⁹ f.

- e.2 Die Thematisierung von Heilung, Heil und Erlösung
als Wiedergeburt,
Transzendente Funktion und Symbolbildung der Psyche

Psychotherapie ist nach JUNG ein dialektischer Prozeß zwischen zwei psychischen Systemen (Arzt und Patient), der einen intrapsychischen Dialog zwischen dem Unbewußten und bewußten Ich des Kranken eröffnen und begleiten soll. Das Sich-auf-den-Weg-Machen zweier Individuen zur Begegnung und Auseinandersetzung mit dem kollektiven Unbewußten ist die Methode, die ob ihrer Subjektivität keine Allgemeingültigkeit beanspruchen kann¹⁰⁵.

-
- 105) JUNG schreibt dazu" Jeder Psychotherapeut hat nicht nur seine Methode, er selber ist sie. *Ars totum requirit hominem*, sagt ein alter Meister! Der große Heilfaktor der Psychotherapie ist die Persönlichkeit des Arztes...".
Medizin und Psychotherapie, in: GW 16, S. 94.

HEINZ KOHUT hat in seiner Narzißmus-Studie den Einfluß der Persönlichkeit des Therapeuten auf den Heilungsprozeß problematisiert, vgl.: Ibd., Narzißmus, Frankfurt a. Main 1973, S. 252-262, 'Therapeutische Überlegungen'.

KOHUT bemerkt dort u.a.: "Es ist kaum zu bezweifeln, daß der quasi-religiöse Eifer eines Therapeuten oder sein tiefes Gefühl des Auserwähltseins ein stark therapeutischer Hebel bei der Behandlung sehr gestörter Erwachsener und Kinder ist, wodurch manche erstaunlichen therapeutischen Erfolge erklärt werden können. Der entscheidende Einfluß kann entweder direkt vom charismatischen Therapeuten ausgehen, oder er kann von der therapeutischen Gruppe vermittelt werden, deren Führer er ist. (In diesem Zusammenhang wird man an die beherrschende Persönlichkeit C.G. JUNGs erinnert, der zweifellos einen tiefen Einfluß auf seine Mitarbeiter und somit indirekt auf die schwer gestörten Patienten in der therapeutischen Gemeinschaft ausübte.)"
A.a.O. S. 255.

Der Arzt ist weniger der überlegen Wissende, als ein Initiant, der seinem Gegenüber aufgrund einer vorangegangenen Begegnung mit dem Unbewußten die Anfänge des Weges weisen kann. Er ist selbst ein Werdender auf dem psychischen 'Heilsweg'.¹⁰⁶

Das bewußte Einbringen der psychischen Gebrochenheitserfahrung auch des Therapeuten selbst in die Beziehung zum Kranken ist nach JUNG eine weitere Voraussetzung jeder sich um Hilfe und Heilung für einen anderen bemühenden Beziehung:

"Es ist kein Irrtum, wenn er sich vom Patienten betroffen und getroffen fühlt: nur im Maße seiner eigenen Verwundung vermag er zu heilen. Nichts anderes als eben das will das griechische Mythologem vom verwundeten Arzt besagen."¹⁰⁷

Unter der Voraussetzung einer umfassenden Analyse des persönlichen Unbewußten konstellieren sich archetypische Elemente, die als Träume und Phantasien das bewußte Ich erreichen. Dieser Prozeß hebt das Leiden und seine Thematik endgültig auf die Ebene des universal-archetypischen, es entsteht die bereits erwähnte Gefahr einer regressiven Auflösung des bewußten Ichs in die unbewußte Kollektivpsyche. Läßt sich jedoch mit der Stütze der therapeutischen Beziehung zum Arzt das Ich bewußt auf die Symbole aus dem kollektiven Unbewußten ein, so erleidet es eine archetypische Wandlung und Gestaltung: "Das Geschehenlassen, das Tun im Nicht-Tun, das Sichlassen des Meister Eckart wurde mir zum Schlüssel, mit dem es gelingt, die Türe zum Weg zu öffnen.

106) Vgl. dazu: S. B. KOPP, Triffst du Buddha unterwegs..., Psychotherapie und Selbsterfahrung, Hamburg 1978.

107) C.G. JUNG, Grundfragen der Psychotherapie, in: GW 16, S. 124.
Vgl. dazu auch den Aufsatz C.J. GROESBECKs, Der Archetypus des verwundeten Arztes, in: Heilkraft des Heiligen, Freiburg 1975, S. 177-209.

Man muß psychisch geschehen lassen können. Das ist für uns eine wahre Kunst, von welcher unzählige Leute nichts verstehen, indem ihr Bewußtsein ständig helfend, korrigierend und negierend dazwischenspringt und auf alle Fälle das einfache Werden des psychischen Prozesses nicht in Ruhe lassen kann."¹⁰⁸

Das Ich, genetisch betrachtet ein bewußtgewordener Kristallisationsprozeß des kollektiven Unbewußten, der sich in einem Ichkomplex verdichtet hat, regrediert in den Status der Identität mit dem kollektiven Unbewußten, (eine Art von restitutio ad integrum), um als erneuertes, auf seine Ursprünge bezogenes, insofern geheiltes Ich wiedergeboren zu werden.

Diesen Prozeß zwischen dem Unbewußten und bewußten Ich hat JUNG als die transzendente Funktion bezeichnet, die Auseinandersetzung mit den aus diesem Geschehen hervorgehenden Symbolen als Individuationsprozeß.

In der Praxis vollzieht sich dieser psychische Prozeß mittels der Auseinandersetzung des Kranken mit seinem Traum- und Phantasiematerial.

Eine bildnerische, schriftliche und rhetorische Beschäftigung mit diesem Material soll den Patienten aus der Rolle eines Zuschauers in die aktive Auseinandersetzung mit seinen unbewußten Äußerungen bringen. Er tritt so in einen Dialog mit den Symbolen seiner Psyche. Der Therapeut erweitert mittels der Methode der Amplifikation dieser Symbole in ihre mythologischen, kulturhistorischen und religiösen Zusammenhänge den Verstehenshorizont des Bewußtseins, was die unabdingbare Voraussetzung ihrer Integration ist. Der Therapeut wird zum Hermeneuten der Symbolwelt des kollektiven Unbewußten. Für den Patienten gilt es, diese Symbole als sinntragende Antworten auf seine Krankheit zu realisieren^{109a}.

108) C.G. JUNG/R. WILHELM, Das Geheimnis der Goldenen Blüte, 10. Aufl. Olten 1973, S. 13/14.

109a) Vgl. dazu: M.-L. VON FRANZ, Bemerkungen zur "Aktiven Imagination", in: Analytische Psychologie, Vol. 9, Nr. 3, 1978, S. 162-171.

Die Symbolbildung hat JUNG darum als transzendent bezeichnet, weil sie der im Krankheitsgeschehen ins Unbewußte regredierten Libido eine Überbrückung der psychischen Spaltung von Unbewußtem und Ich bahnt: "Mit der Geburt des Symbols hört die Regression der Libido ins Unbewußte auf. Die Regression verwandelt sich in Progression, die Stauung gerät in Fluß."^{109b} Die Vereinigung der Gegensätze des Bewußten und Unbewußten im psychischen Symbol ist nach JUNG die heilende und erlösende Antwort der Seele auf ihre Krankheit der Dissoziation. Psychodynamisch gesehen bedeutet die transzendente Funktion eine Lösung und Befreiung der im Unbewußten fixierten Libido. Die Libido, von JUNG als intrapsychischer Lebensstrom verstanden, bewirkt eine Approximation der psychischen Gegensätze.

Die Erfahrung dieses Prozesses einer intrapsychischen Selbsttranszendierung der Krankheit hat nach JUNG ein a-religiöses Bewußtsein zur Voraussetzung: "Die transzendente Funktion sieht man daher nur bei Menschen, die ihre ursprüngliche religiöse Überzeugung nicht mehr besitzen oder eine solche niemals besaßen, und die infolgedessen ihrem Unbewußten unmittelbar gegenübergestellt sind. Dies war bei Christus der Fall. Er war ein religiöser Neuerer, der sich zur traditionellen Religion seiner Zeit und seines Volkes in Opposition begab. Er befand sich also "extra ecclesiam" und folglich im Zustand der "nulla salus". Deshalb hatte er die Erfahrung der transzendenten Funktion; ein christlicher

109b) C.G. JUNG, Psychologische Typen, GW 6, S. 282.

Heiliger könnte sie nicht haben, weil es bei ihm nicht um eine totale, grundlegende Wandlung geht."¹¹⁰ Die transzendente Funktion eröffnet schöpferische, erlösende Wandlungen der Psyche, deren bewußter Exponent das Ich ist: "Das erlösende Symbol ist eine Bahn, ein Weg, auf dem sich das Leben vorwärts bewegen kann, ohne Qual und Zwang."¹¹¹ - "Im Akte der Erlösung belebt sich das, was unbelebt, tot war."¹¹² - "Das Symbol sagt immer: Gleichsam in dieser Form ist eine neue Manifestation des Lebens, eine Erlösung aus der Gebundenheit möglich."¹¹³ - Erlösung heißt also in diesem Zusammenhang zweierlei: einmal die Wiedergeburt psychischen Lebens aus der Starre der Dissoziation und dann die Aufhebung der intrapsychischen Spaltung im Symbol. Beides bedeutet für das leidende Ich eine Wiederanknüpfung an seinen Ursprung des kollektiven Unbewußten, das ein erneuertes Bewußtsein gebären kann¹¹⁴.

110) Ibd., Brief vom 3. V.1939 an A. ZARINE, in: Briefe I, S. 338.

111) C.G. JUNG, Psychologische Typen, GW 6, S. 283.

112) A.a.O. S. 281.

113) A.a.O. S. 277.

114) Vgl. dazu die zusammenhängende Explikation JUNGs, in: Psychologische Typen, GW 6, S. 277-292, 'Die Natur des vereinigenden Symbols bei Spitteler'.

e.3 Die inhaltliche Explikation der transzendenten Funktion als Individuation - Heilung, Heil und Erlösung durch Bewußtwerdung des Selbst

Nach JUNG wird das kollektive Unbewußte mit seinen geistigen Entitäten, den Archetypen, nie in seiner Totalität, sondern nur fragmentarisch für das Ich erfahrbar. Diese psychischen Fragmente zeigen aber eine Ordnung und Zielrichtung. Dabei kristallisiert sich ein Archetypenzyklus heraus, den JUNG Individuation genannt hat¹¹⁵. Hierzu gehören der Archetypus des Schattens als intrapsychischer Repräsentanz des Bösen, Animus und Anima, die gegengeschlechtlichen Tendenzen und Anlagen der Frau bzw. des Mannes und schließlich der Archetypus des Selbst als zentraler Ordnungsfaktor des mundus archetypus¹¹⁶. Die Realisierung, das heißt, Bewußtwerdung und Integration dieser archetypischen Elemente im Bewußtsein bezeichnet JUNG als Individuation oder Selbstwerdung des Menschen. Sie entspricht einer

115) An Literatur seien genannt:
J. GOLDBRUNNER, Individuation. Selbstfindung und Selbstentfaltung. 3. Aufl. Freiburg 1966, sowie: G. WEHR, Der Begriff der Individuation bei Jung, in: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. III, Freud und die Folgen, hrsg. von D. EICKE, S. 787-798. (Dort auch weitere Literaturangaben)

116) Vgl. dazu C.G. JUNG, Aion, GW 9.2, S. 17-45, und:
Ibd., Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: GW 9.1, S. 31-51.

zweiten Bewußtwerdung und hängt engstens mit der JUNG'schen Theorie der Ursprungsgeschichte des Bewußtseins zusammen¹¹⁷: Die erste Bewußtwerdung des Menschen resultiert nach JUNG aus einer psychischen Entwicklung, in der als Folge einer fortschreitenden Begrenzung des kollektiven Unbewußten durch die reale Lebensumwelt das Ich aus der archetypischen Welt des Unbewußten hervorbrach¹¹⁸. Diese Bewußtwerdung des Ichs bedeutete eine Zerstörung der psychischen Ureinheit, ein Auseinandergerissenwerden in archetypische Gegensätze¹¹⁹. "Der Kern der Spaltungskrankheit senkte sich mit der Bewußtwerdung in die Seele der Menschheit, höchstes Gut und größtes Übel zugleich."¹²⁰ Nach JUNG wird dieses bewußtgewordene Ich zwar zum Subjekt der Bewußtseinswelt, bleibt

117) Vgl. dazu die Studie des JUNG-Schülers E. NEUMANN: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, München o.J.

118) E. NEUMANN beschreibt dies so: "Die Vorherrschaft der großen Mutter und ihrer Direktiven in der Triebgewalt des Körpers wird abgelöst durch die relative Autonomie des Ichs, des höheren geistigen Menschen, der Willen hat, seiner Vernunft und Erkenntnis folgt und sich selber bestimmt. Die Tat Fausts, dem Meere Land abzugewinnen, ist die Urtat des heldischen Bewußtseins, das dem Unbewußten Gebiete entreißt und seiner eigenen Ichherrschaft unterstellt." A.a.O. S. 255. Zum Ganzen vgl.: A.a.O. S. 252-287.

119) Noch einmal sei der JUNG-Schüler E. NEUMANN zitiert: "Immer ist dabei die unterscheidende, neinsagende, trennende und ausschließende Fähigkeit des Bewußtseins betont im Gegensatz zu der ja-sagenden, alles verbindenden, umfassenden und verschmelzenden Tendenz des Unbewußten." A.a.O. S. 254.

120) C.G. JUNG, Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart, in: GW 10, S. 164.

aber dennoch ein Objekt, um nicht zu sagen Trabant des Selbst, dem zentralen Mittelpunkt des kollektiven Unbewußten, einem 'qua Subjekt' des mundus archetypus. Aufgrund der polaren psychischen Bezogenheit von Bewußtsein und Unbewußtem spiegelt sich im Ich das Selbst und im Selbst das Ich. Da nach JUNG der Archetypus des Selbst mit dem Archetypus Gottes in der Psyche identisch ist, ortet JUNG hier die theologische Berechtigung der Rede von der imago Dei¹²¹. Das Ich ist so Vermittler der Bewußtwerdung des Selbst, gleichzeitig aber ein Trabant des Selbst, das der Bezogenheit auf seinen Ursprung bedarf. - Diese Theorie der Geschichte des Menschen als der Geschichte seiner Bewußtwerdung, wonach reale Geschichte die projektive Entfaltung intrapsychischer Entwicklungen spiegelt, liegt dem JUNG'schen Ansatz einer zweiten Bewußtwerdung als Weg zur Heilung seelischer Zerfallsformen zugrunde. Heilung, von JUNG als eine bewußt initiierte und durchlittene Erneuerung der ersten Bewußtwerdung definiert, bedeutet die

121) JUNG: "Weil diese Sphäre dem Menschen voransteht und eine *conditio sine qua non* seines psychischen Seins darstellt, so erlaube ich mir, diese 'Seele' (oder was es immer sein mag!) im Gegensatz zu menschlich als 'göttlich' zu bezeichnen, indem ja auch die Theologie nicht zögert, die Gottebenbildlichkeit als eine imago Dei, mithin also als göttlich aufzufassen." JUNG in einem Brief vom 8.2.46 an Pfarrer M. FRISCHKNECHT, Br II, S. 15. Zum Gesamtkomplex der imago Dei bei JUNG, der hier nicht näher entfaltet werden kann, vgl.: U. MANN, Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion, Stuttgart 1970.

Wieder-Erinnerung der notwendigen Bezogenheit des Ichs auf den Archetypus des Selbst. Psychisches Heilwerden wird so zu einer Wiederannäherung des bewußten Ichs an das unbewußte Selbst und einer gleichzeitigen Approximation des Selbst an das bewußte Ich. In diesen Zusammenhang gehört die Beobachtung JUNGs, daß sich im seelisch leidenden Menschen ein spontaner Prozeß zwischen Bewußtsein und dem Unbewußten vollzieht, der aus einer fortlaufenden Integration von Inhalten des kollektiven Unbewußten ins Bewußtsein besteht. Der Bewußtwerdung des Selbst als Beziehungspol und Subjekt des Ichs kommt dabei die entscheidende therapeutische Bedeutung zu. Das Ich rekapituliert den Weg zu seinem schöpferischen Grund, es erfährt eine symbolische Wiedergeburt aus dem kollektiven Unbewußten, genauer, aus dem Archetypus des Selbst. "Mit der 'Erneuerung' ist ... keine eigentliche Veränderung, sondern eine Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes, eine Apokatastasis gemeint."¹²² Das kranke Ich erfährt mittels Symbolen der Ganzheit eine Begegnung mit dem Selbst und damit die Re-integration in eine übergeordnete Ganzheit: "Das Symbol braucht den Menschen zu seinem Werden. Es überwächst ihn aber, daher 'Gott' genannt, weil es einen seelischen Tatbestand oder Faktor ausdrückt, der stärker ist als das Ich. (Ich nenne ihn das Selbst.) Dieser Faktor ist praeexistent im kollektiven Unbewußten, jedoch machtlos, bis ihn das Ich bewußt erlebt, dann reißt er die Führung an sich. ("Doch nun nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir.") Er ersetzt das Ich

122) So JUNG in der Interpretation der imago Dei als Symbol des Selbst, in: Aion, GW 9.2, S. 50.

In seiner Schrift 'Aion' deutet JUNG Röm 12,2: "Macht Euch nicht dieser Weltzeit gleich, sondern wandelt euch um; laßt eure Sinne neu werden, daß ihr beurteilen könnt, was Gottes Wille ist," anagogisch auf den Archetypus des Selbst als imago Dei: "Das durch die erste Sünde beschädigte Gottesbild im Menschen kann durch die Mithilfe Gottes "reformiert" werden in Entsprechung zu Römerbrief 12,2. - Die Ganzheitsbilder, welche das Unbewußte hervorbringt, stellen solche "Reformierungen" eines apriori vorhandenen Archetypus (des Mandala) dar. Wie schon des öfteren betont, lassen sich die spontanen Symbole des Selbst (der Ganzheit) von einem Gottesbilde praktisch nicht unterscheiden. Mit der 'Erneuerung' (anakainosis, reformatio) ist trotz dem metamorphousthe (verwandelt euch) keine eigentliche Veränderung, sondern eine Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes, eine Apokatastasis, gemeint; dies in genauer Übereinstimmung mit dem empirischen psychischen Befunde eines stets vorhandenen Archetypus der Ganzheit, der zwar leicht aus dem Sichtbereich des Bewußtseins verschwinden kann, beziehungsweise gar nie wahrgenommen wird, bis ihn ein durch Konversion erleuchtetes Bewußtsein in der Gestalt Christi wiedererkennt. Mit dieser 'Anamnesis' wird ein ursprünglicher Zustand der Verbundenheit mit dem Gottesbild wiederhergestellt." GW 9.2, S. 50.

in wesentlichen Hinsichten. Daher Erlösung vom Gefühl des Unvermögens etc. ("Dein Wille geschehe")."¹²³.

Diese Erfahrung des Bezogenseins - das Ich als Objekt eines übergeordneten schöpferischen Subjekts, des Selbst-, und Getragenseins, - das Selbst als archetypischer Sinnträger -, heilt das Ich von der aus seiner Spaltung vom kollektiven Unbewußten resultierenden Krankheit. Die Gegensätze von bewußtem Ich und unbewußtem Selbst werden in sich psychisch manifestierenden Symbolen der Ganzheit aufgehoben. Diese Erfahrung der psychischen Bezogenheit von Selbst und Ich führt zu einer Befreiung des Ichs vom Zwang zur Selbstbehauptung gegenüber dem Unbewußten und ermöglicht die bewußte Realisation der Abhängigkeit vom Archetypus des Selbst: "Das individuierte Ich empfindet sich als Objekt eines unbekannten und übergeordneten Subjektes."¹²⁴ Die Gebrochenheit des leidenden Bewußtseins wird so auf einer 'höheren' Ebene aufgehoben. JUNG beschreibt diese Heils-, weil Ganzheitserfahrung, so: "Sie (die psychisch Leidenden) kamen zu sich selber, sie konnten sich selber annehmen, sie waren imstande, sich mit sich selbst zu versöhnen, und dadurch wurden sie auch mit widrigen Umständen und Ereignissen ausgesöhnt. Das ist fast das gleiche, was man früher mit den Worten ausdrückte:

123) JUNG in einem Brief an K. PLACHTE vom 10.1.1929, in: Br I, S. 88.

124) C.G. JUNG, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, in: GW 7, S. 263.
JUNG setzt die Realisation der Selbst/Ich Bezogenheit in Analogie zur neutestamentlichen Rede von der Wiedergeburt und Gotteskindschaft der Glaubenden. Der Wiedergeburt aus dem Geist Gottes entspricht die Wiedergeburt des Ichs aus dem Selbst. In der Gotteskindschaft realisiert sich das Getragensein des Ichs durch seinen Schöpfer, das Selbst.

'Er hat seinen Frieden mit Gott gemacht, er hat seinen eigenen Willen zum Opfer gebracht, indem er sich dem Willen Gottes unterwarf'." ¹²⁵ In der mit diesen religiösen Erfahrungsinhalten verknüpften Bewußtwerdung des Selbst im Ich fallen nach JUNG Heilung, Heil und Erlösung zusammen. Die begriffliche Differenzierung dieser Urerfahrung geschieht erst im Nachhinein mittels unseres unterscheidenden Bewußtseins und seiner Unfähigkeit, symbolisch-archetypische Ganzheitswiderfahrnisse in ihrer Totalität wiederzugeben. Die heilende Erfahrung der Symbole des archetypischen Selbst ist die potentielle Alternative aus dem kollektiven Unbewußten zur bewußt erlebten Gebrochenheit und Sinnlehre des psychisch kranken Menschen. Personal werden diese Symbole als Gott, bzw. im christlichen Kulturbereich als Christus, apersonal in Form von psychischen Mandalas erfahren, wobei das Mandala ein Symbol der Ganzheit darstellt, das die Stelle einer Gottheit eingenommen hat ¹²⁶. JUNG meint konstatieren zu

125) C.G. JUNG, Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 89.

126) 'Das Mandala ist ein buddhistisches Meditations-schaubild, das ein mystisches Diagramm in Form eines Kreises, Quadrates oder Vielecks darstellt. Es ist ein Symbol der Ganzheit und Einheit. Vgl. dazu: L. SCHLEGEL, Grundriß der Tiefenpsychologie, Bd. IV, Die Polarität der Psyche und ihre Integration, Eine kritische Darstellung der Psychologie von C.G. JUNG, München 1973, S. 299 f.

Zu JUNGs Originalschriften sei insbesondere auf die Studie "Über Mandala-Symbolik", in: GW 9.1, S. 373-407 hingewiesen, sowie die Deutung einer Mandala-Symbolik, in: Psychologie und Religion, GW 11, S. 70-117.

können, daß in der Selbst-Erfahrung des modernen Menschen die Gottheit von der Ganzheitsgestalt eines Menschen abgelöst worden ist: "Ein modernes Mandala ist ein unwillkürliches Bekenntnis eines besonderen geistigen Zustandes. Es ist keine Gottheit in dem Mandala, und es ist auch keine Unterwerfung oder Versöhnung mit einer Gottheit angedeutet. Der Platz der Gottheit scheint durch die Ganzheit des Menschen eingenommen zu werden."¹²⁷ Die Beschreibung der Relation von Selbst und Ich bleibt bei JUNG in einer eigentümlichen Schweben. Sie ist einmal Beziehung im Sinne einer wechselseitigen Abhängigkeit, sodann eine unendliche Approximation zu einer Identität. JUNG verwickelt sich hier in die Problematik einer möglichen Vergöttlichung des Ichs, die aus dessen Identifizierung mit den Ganzheitssymbolen des Selbst hervorgehen könnte. So kann JUNG beispielsweise die Mandalasymbolik des Selbst auch als das Gefäß oder den Raum deuten, "in welchem die Verwandlung des Menschen in ein göttliches Wesen stattfindet."¹²⁸

127) C.G. JUNG, Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 89.
Vgl. auch: M.L. von FRANZ, C.G. Jung, Sein Mythos in unserer Zeit, Frauenfeld 1972, S. 149-171 "Der Anthropos", sowie S. 171-195 "Das Mandala".

128) C.G. JUNG, Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 115.

Dem stehen jedoch gegenlautende Aussagen gegenüber, die vor allem die Geschöpflichkeit und bleibende Gebrochenheit des Ichs betonen. Letztere werden im Spätwerk JUNGs ungleich stärker betont, wenngleich, wie sich in der anschließenden Interpretation zeigen wird, diese Problematik keine eindeutige Lösung im Gesamtwerk findet¹²⁹.

129) Zur weiteren Erörterung dieser Thematik vgl. die Seiten 263 ff.

e.4 Zusammenfassung

JUNG beschreibt die Heilung, das Heil und die Erlösung der menschlichen Seele und ihrer Krankheitsformen als eine Apokatastasis der durch die Bewußtwerdung in unvereinbare Gegensätze auseinandergebrochenen psychischen Ureinheit. Das menschliche Ich ist nach JUNG ob seiner Bewußtheit der leidende Exponent dieser psychischen Dissoziation. Daraus resultiert die religiöse und ethische Krise, der das Ich aufgrund seiner Abspaltung aus dem kollektiven Unbewußten ausgesetzt ist. Nach JUNG ist es der Grad der Unbewußtheit des Menschen, der letztlich über seine seelische Gesundheit oder Krankheit entscheidet. Bewußtsein wird bei JUNG zum Fluch und Segen des Menschen. Es wird zum Fluch, insofern es das Ich in unerträgliche Konflikte stürzt, zum Segen, weil es in der Individuation die Realisation der rettenden Selbsterfahrung ermöglicht¹³⁰. Die Vereinigung der psychischen Gegensätze in der Individuation ist von JUNG vor allem in der Symbolik der Überwindung der Dualität von Gott und Mensch beschrieben worden. Seelisches Heilwerden bedeutet bei JUNG Vollständigwerden¹³¹ im Sinne einer Aufhebung der Paradoxie gebrochener Icherfahrungen in der Ganzheit des archetypischen, göttlichen Selbst. JUNG kann den gleichen Sachverhalt auch als Erlösung des Ichs aus dem Zwang der Selbstheilung bezeichnen,

130) Von hierher ist vielleicht der elitäre Charakter der JUNG'schen Psychotherapie zu verstehen, wonach die sogenannte Unbewußtheit der meisten Menschen sie vor Krankheiten schützt, während wachsende Einsicht zur größeren Bewußtheit und damit Krankheitsanfälligkeit führt.

131) Zur JUNG'schen Differenzierung von Vollkommenheit und Vollständigkeit, vgl. die Seiten 304 f.

denn die Bewußtwerdung des Selbst im Ich überträgt die Gebrochenheit des Ichs auf eine archetypische, göttliche Ebene. Diese Erfahrung des Selbst ist mit der Gewißheit des Ichs um seine Annahme und Versöhnung verknüpft. - In einer Interpretation des indischen 'Brahman' als Symbol des Selbst in seiner schöpferischen und erlösenden Bedeutung für das Ich hat JUNG die Bedeutung des Selbst so umschrieben: "Brahman' muß also die irrationale Vereinigung der Gegensätze und somit ihre endgültige Überwindung bedeuten. Obschon Brahman als Weltgrund und Welt-schöpfer die Gegensätze geschaffen hat, so müssen doch in ihm die Gegensätze auch wieder aufgehoben sein, wenn anders er den Erlösungszustand bedeuten soll."¹³²

132) C.G. JUNG, Psychologische Typen,
GW 6, S. 210.

3) JUNGs Auseinandersetzung mit der christlichen
Soteriologie - das Spätwerk

a) Der Ausgangspunkt

In der Individuation als Prozeß der Bewußtwerdung des archetypischen Selbst im Ich erfährt nach JUNG das leidende Ich Heilung, weil es einer übergeordneten Ganzheit als schöpferischem und tragendem Seinsgrund bewußt wird. Diese Erfahrung, derer das Ich in psychischen Ganzheitssymbolen teilhaftig wird, erlöst das Ich von den es zerreißen den Gegensätzen und daraus resultierenden Konflikten; dies ermöglicht dem Ich eine Annahme und Versöhnung mit seiner universalen Gebrochenheit und damit auch seiner individuellen Krankheit. Heilung, Heil und Erlösung fallen somit in der Anamnese des Ursprungs des Ichs in einer paradoxen, 'göttlichen', weil archetypischen Ganzheit zusammen. Die Symbole des Selbst können nach JUNG vom Ich sowohl personal,- als Gott -,als auch a-personal,- in Form von psychischen Ganzheitsbildern, den Mandalas -,erfahren werden¹.

-
- 1) Die Persönlichkeit oder A-persönlichkeit der Symbole des Selbst hängt auch von der bewußten religiösen Einstellung des Ichs ab. Diese Differenzierung der Ganzheitserfahrungen erübrigt sich aber nach JUNG angesichts der überwältigenden Wirklichkeit derselben. Vgl. dazu auch: Ibd. Psychologie und Religion, GW 11, S. 70-117, JUNG schreibt dort u.a.: "... kommen wir zu dem Schluß, daß die Mandalas der Ausdruck sind für eine gewisse Einstellung, die wir nicht umhin können, "religiös" zu nennen. ... Diejenige psychologische Tatsache, welche die größte Macht in einem Menschen besitzt, wirkt als "Gott", weil es immer der überwältigende psychische Faktor ist, der "Gott" genannt wird."

A.a.O. S. 88.

JUNG hat sich in seinem Spätwerk vor allem mit der personalen Symbolik des Selbst in den Gottesvorstellungen der Religionen und dabei insbesondere derjenigen des christlich-jüdischen Traditionskreises auseinandergesetzt. Zur entscheidenden methodischen Weichenstellung wird, wie in der folgenden Interpretation zu zeigen sein wird, die Analogiesetzung psychotherapeutischer Heilungs- Heils- und Erlösungserfahrungen mit den Heils- und Erlösungsvorstellungen der Religionen, aufgrund des, so JUNG, beiden gemeinsamen psychischen Heilsweges der Individuation².

Die heilende Selbsterfahrung des Einzelnen und die Gotteserfahrungen der Religionen beruhen nach JUNG auf dem einheitlichen Prozeß einer psychischen Bewußtwerdung des archetypischen Selbst.

Die Jung-Schülerin A. JAFFE bemerkt dazu: "Das Selbst manifestiert und entfaltet sich in der Individuation des Einzelnen, denn es ist einzigartig und individuell. Das Selbst ist aber auch allgemein und ewig, und unter diesem Aspekt manifestiert und entfaltet es sich in einem Prozeß, der geradezu als Individuation der Menschheit bezeichnet werden muß."³

"Für die JUNG'sche Betrachtungsweise ist es charakteristisch, daß er dieses Entwicklungs-drama, diese kollektive Individuation, als ein eigentlich religionspsychologisches Geschehen darstellte; denn das Kriterium der Wandlung war für ihn die allmähliche Wandlung und Entfaltung des je gültigen Gottesbildes."⁴

2) Vgl. zum Ganzen: A. JAFFE, Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. Jung, Zürich 1967, S. 128-139, "Die Individuation der Menschheit".

3) A.a.O. S. 128.

4) Ibid.: C.G. Jungs Auffassung einer Individuation der Menschheit, in: Eranos-Jahrbuch 1974, Leiden 1977, S. 329.

Exkurs

Bemerkungen zu JUNGs methodischem Vorgehen bezüglich erkenntnistheoretischer und religionsphilosophischer bzw. - psychologischer Fragestellungen

1) Die Psyche und die Erkenntnisfrage 5a

JUNG bewegt sich notwendigerweise in einer Art von erkenntnistheoretischem Zirkel:

Er postuliert das Prinzip der Wirklichkeit des Psychischen, was für ihn zur Bedingung der Möglichkeit wird, Manifestationen wie z.B. Träume, Visionen, u.s.w. als unmittelbare Realität hinzunehmen, schließt aber andererseits aus den Vorkommnissen psychischer Manifestationen wie z.B. Träumen auf die unmittelbare Wirklichkeit des Psychischen. Letztlich ist dies aber das Grundproblem der Psychologie überhaupt, nämlich die Identität von Subjekt und Objekt des Erkenntnisaktes. JUNG schreibt dazu: "Die Psychologie kann sich in nichts abbilden; sie kann sich nur in sich selber darstellen und sich selber beschreiben. Das ist auch konsequenterweise das Prinzip meiner Methode überhaupt: sie ist im Grunde genommen ein reiner Erlebnisprozeß, bei dem der Eingriff und Mißgriff, die Deutung und der Irrtum, die Theorie und die Spekulation, der Arzt und der Patient eine Symptosis (σύνπτωσις) oder ein Symptoma (σύνπτωμα), ein Zusammentreffen und zugleich Anzeichen von Prozessen sind. Was ich schildere, ist also im Grunde genommen nichts als eine Beschreibung von psychischen Vorkommnissen, die eine gewisse statistische Häufigkeit aufweisen."^{5b}

5a) Zur Literatur sei noch einmal auf die Dissertation J. HÜLLENs, Die philosophischen Relationen der komplexen Psychologie C.G. Jungs, Maschinenschrift Münster 1966 hingewiesen, eine philosophiegeschichtlich orientierte Auseinandersetzung mit den philosophischen Implikationen der Jung'schen Tiefenpsychologie, sowie

auf das bereits erwähnte Buch R. KEINTZELS, C.G. Jung, Ergebnisse seiner Psychologie, Bonn 1977, der JUNGs Denkmethode einer vernichtenden Kritik unterwirft. Er zichtigt JUNG u.a. des Auseinanderreißen von Logik und Psychologie, des methodischen Irrationalismus und der Kontamination von Naturwissenschaft und Phänomenologie. Vgl. A.a.O. S. 140.

5b) C.G. JUNG, Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen, GW 8, S. 248.

2) Die Anwendung des erkenntnistheoretischen Prinzips
auf metaphysische Aussagen

JUNG hat seine erkenntniskritische Prämisse, daß jede Form von Wirklichkeitserfahrung abhängig von den Bedingungen der Psyche, respektive ihrer Vermittlung als Bewußtsein ist, auch im Hinblick auf metaphysische Aussagen angewandt. Dabei versteht er sich in der Tradition der KANT'schen Erkenntnistheorie. So schreibt er in einem Brief: "Sie haben offenbar nicht gewußt, daß ich erkenntnistheoretisch auf Kantischer Grundlage stehe, was besagen will, daß eine Aussage ihren Gegenstand nicht setzt. Wenn ich daher von 'Gott' rede, so rede ich ausschließlich von Aussagen, welche ihren Gegenstand nicht setzen. Über Gott selber habe ich also nichts ausgesagt, weil nach meiner Voraussetzung über Gott an sich auch gar nichts ausgesagt werden kann. Alle Aussagen beziehen sich auf die Psychologie des Gottesbildes. Die Gültigkeit solcher Aussagen ist daher nie eine metaphysische, sondern stets nur eine psychologische."⁶

JUNG übernimmt demnach die KANTische Unterscheidung von tranzendent und transzendental. Der Begriff transzendental bezieht sich auf a priorische Bedingungen des Erkennens, sein Gegensatz ist empirisch. KANT: "Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt."⁷

Dagegen ist transzendent nach KANT "... die Ausdehnung der Prinzipien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt ist eben sowohl transzendent, als die Behauptung der objektiven Realität solcher Begriffe, welche ihre Gegenstände nirgend als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können."⁸

6) C. G. JUNG, Brief v. 8.2.1941 an J. GOLDBRUNNER, in: Br. I, S. 368.

7) I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. 1787, B 25, in: KANTs Werke, Bd. 3, Akademie-Textausgabe, S. 43.

8) A. a. O. B 810, S. 500.

Es sind für JUNG die apriorischen Gegebenheiten der Psyche, ihre Struktur und Funktion, die eine hinsichtlich metaphysischer Fragestellungen notwendige Unterscheidung von transzendent und transzendental bedingen. Damit sind aber transzendente Urteile als unmöglich erwiesen. "Mit meiner Bemühung, die Begrenztheit der Psyche darzutun, meine ich nun gerade nicht, daß es nur Psyche gebe. Wir können bloß nicht über die Psyche hinaussehen, wo und insofern es sich um Wahrnehmung und Erkenntnis handelt. Davon, daß es ein nicht-psychisches, transzendentes Objekt gibt, ist die Naturwissenschaft stillschweigend überzeugt."⁹

- 9) Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung.
Aufgezeichnet und herausgegeben von A. JAFFE,
S. 353.

3) Die theologische Relevanz des JUNG'schen
Analogiedenkens betreffs Seele und Gott¹⁰

Gott ist nach JUNG eine unmittelbare seelische Erfahrung, eine numinose, dämonische oder faszinierende Macht, die aus dem kollektiven Unbewußten das Ich überwältigt:
"Er ist seit jeher das seelisch Stärkere, das Ihre bewußte Absicht aus dem Geleise zu werfen imstande ist, sie fatal durchkreuzt und gelegentlich auseinanderreißt."¹¹

Die seelische Erfahrung Gottes als eines schöpferischen und zerstörerischen Willens¹², koinzidiert mit der Erfahrung der psychischen Dominanten aus dem kollektiven Unbewußten.

10) Hierzu sei auf zwei Aufsätze U. MANNs hingewiesen: Symbole und tiefenpsychologische Gestaltungsfaktoren der Religion, in: Grenzfragen des Glaubens, hrsg. v. C. HÖRGL und F. RAU, Zürich 1967, S. 153-175, sowie: Die Gotteserfahrung des Menschen bei C.G. Jung, in: C.G. Jung und die Theologen, hrsg. v. W. BÖHME, Stuttgart 1971, S. 7 - 25.

11) JUNG in einem Brief vom 13.II. 1951 an H. BOLTZE, Briefe II, S. 208.

12) So hat JUNG einmal über das Gebet geschrieben:
"Es ist sehr nötig - nämlich das Gebet -, weil es das vermutete und gedachte Jenseitige unmittelbar wirklich macht und einen in die Zweiheit des Ichs und des dunklen Gegenüber stellt." - "Ohne mich ist es nur sein gewaltiger Wille, ein auch in seiner Gnade furchtbares Verhängnis, ohne Sehen und Hören, ohne Wissen ebendarum." Brief an nicht genannte Adressatin vom 10. IX. 1943, in: Br I, S. 418.

Andererseits ist nach JUNG Gott ein Archetypus, ein seelisches Urbild¹³, im Archetypus des Selbst wird Gott psychisch offenbar: "Das Gottesbild koinzidiert, genau gesprochen, nicht mit dem Unbewußten schlechthin, sondern mit einem besonderen Inhalt desselben, nämlich mit dem Archetypus des Selbst. Dieser ist es, von dem wir empirisch das Gottesbild nicht mehr zu trennen vermögen."¹⁴

Hier zeigt sich die tiefe Divergenz JUNGs zum jüdisch-christlichen Verständnis der imago Dei¹⁵.

-
- 13) Zur desbezüglichen Sekundärliteratur vgl. den Literaturbericht J.W. HEISIGs: Jung und die Theologie: eine biographische Abhandlung, in: Analytische Psychologie, Vol. 7, Nr. 3, 1976, S. 189-191.
- 14) C.G. JUNG, Antwort an Hiob, in: GW 11, S. 503. Bei JUNG kann Gott sowohl als ein Symbol des kollektiven Unbewußten als auch des archetypischen Selbst gedeutet werden, nach HEISIG, A.a.O. S. 190, identifizierte JUNG in seinen späteren Werken "Christus mit dem Selbst, während das Gottesbild mit dem kollektiven Unbewußten identifiziert wurde, ...". Nach Meinung der Verfasserin sollte jedoch die vorhandene Unausgewogenheit des JUNG'schen Gottesbegriffs nicht voreilig harmonisiert werden. Daß eine gewisse Widersprüchlichkeit bestehen bleibt, hat unlängst G. BITTNER in einem Aufsatz: "Der große und der kleine Gott, Überlegungen zur Differenzierung von C.G. Jungs Selbst-Struktur" herausgestellt. Analytische Psychologie, Vol. 8, Nr. 3-4, 1977, S. 204-216.
- 15) Vgl. dazu den Sammelband: Der Mensch als Bild Gottes, hrsg. von L. SCHEFFCZYK, Wege der Forschung, Bd. CXXIV, Darmstadt 1970.

JUNG identifiziert die imago Dei mit dem Archetypus eines Gottesbildes im kollektiven Unbewußten¹⁶. Die jüdisch-christliche Tradition hingegen versteht die imago Dei als die geschöpfliche Gemeinheit des Menschen zum Gegenüber Gottes. So beschreibt die christliche Deutung des Menschen als imago Dei seine exzentrische, responsorische Existenz coram Deo, sein geschöpfliches Ausgerichtetsein auf Gott¹⁷.

-
- 16) G. BITTNER hat in dem erwähnten Aufsatz einen Exkurs über "Augustins" "Deus et anima" eingefügt. Er bemerkt dort u.a.: "Mensch und Gott sind bei Augustin ausdrücklich nicht identisch, wie in der Psycho-Theologie C.G. Jungs, sondern durch einen Abgrund getrennt - dennoch gilt: Deum et animam quaero, nihil aliud" - "Die Identitäts-Religionen, auf die sich C.G. Jung bezieht und die den Menschen in Gott "aufgehen" lassen, haben diese Dialektik geopfert. Auch C.G. Jung hat in seiner Lehre von der Gotteserfahrung sich die Identitätshypothese der östlichen Religionen zu eigen gemacht: Wenn die Ganzheit hergestellt, das Selbst, die umfassende Persönlichkeit konstelliert ist, dann ist eben Gott gefunden, dann gilt: Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Damit bekommen alle Manifestationen der Seelentiefe, d.h. des kollektiven menschlichen Seelengrundes, unterschiedslos "numinosen Charakter" - eine Unterscheidung der Geister, eine radikalere Kritik des Bewußtseins an den archetypischen Inhalten wird unmöglich."
- 'Der große und der kleine Gott', Analytische Psychologie, Vol. 8, 1977, S. 212.

- 17) Vgl. dazu: E. JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch, Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: Neue Anthropologie, hrsg. von H.-G. GADAMER und P. VOGLER, Bd. 6, Philosophische Anthropologie I, München 1975, S. 342-372.

Der Mensch als Bild Gottes ist der Skopus der imago Dei Lehre, nicht, wie JUNG mißversteht, Gott in seiner psychischen Repräsentanz als archetypisches Urbild der Seele. -

Bei JUNG wird die Seele zum alleinigen Offenbarungs-ort Gottes für den Menschen.

Im Bewußtwerdungsprozeß des unbewußten mundus archetypus im menschlichen Ich offenbaren sich die Symbole göttlicher Präsenz und göttlichen Wirkens, die seit jeher als Selbstoffenbarung Gottes an den Menschen verstanden wurden.

"Gott hat nie anders zum Menschen gesprochen als in der Seele und durch die Seele, und die Seele versteht es, und wir erfahren es als etwas Seelisches."¹⁸ Dieses Postulat einer analogia animae zu Gott ist die entscheidende Weichenstellung JUNGs für seine gesamte Erörterung religiös-theologischer Fragestellungen¹⁹.

Hier schließt sich der Kreis eines totalen Ansatzes bei der psychischen Erfahrung hinsichtlich der Heils- und Erlösungsvermittlung für den kranken, leidenden Menschen, ein psychotherapeutischer Denkansatz, der dem Glauben erkennende und erlösende Macht absprechen muß²⁰.

So wird die analogia fidei durch die analogia animae ersetzt, die als eine psychisch-mikrokosmische Variante des theologoumenons einer analogia entis angesehen werden kann. JUNG identifiziert das 'lumen naturae' mit der natürlichen Offenbarungsquelle des kollektiven Unbewußten²¹.

Die geistigen Ursprünge dieser imago Dei Konzeption bei JUNG sind in den gnostischen Systemen jüdisch-christlicher Provenienz, der Tradition der deutschen Mystik und der religiösen Welt der östlichen Hochreligionen zu vermuten²².

Exkurs Ende

18) Brief vom 15.VIII. 1932 an Pfarrer Dr. C. DAMOUR, in: Br I, S. 132.

19) Vgl. auch noch C.G. JUNGs Erklärung in: Psychologie und Alchemie, GW 12, S. 24/25: "Es wäre eine Blasphemie, zu behaupten, daß Gott sich überall offenbaren könne, nur gerade nicht in der menschlichen

Seele. Ja, die Innigkeit der Beziehung zwischen Gott und Seele schließt jede Minderbewertung der Seele von vornherein aus. Es ist vielleicht zu weit gegangen, von einem Verwandtschaftsverhältnis zu sprechen; aber auf alle Fälle muß die Seele eine Beziehungsmöglichkeit, das heißt eine Entsprechung zum Wesen Gottes in sich haben, sonst könnte ein Zusammenhang nie zustande kommen. Diese Entsprechung ist, psychologisch formuliert, der Archetypus des Gottesbildes."

- 20) Vgl. dazu noch einmal JUNGs Diktum:
"Er (der Kranke) braucht die 'Rechtfertigung durch die Werke'; denn die 'Rechtfertigung durch den Glauben' allein ist ihm leerer Schall geblieben, wie so vielen andern auch."
A.a.O. S. 47.
- 21) Vgl. dazu: C. G. JUNG, Paracelsus als geistige Erscheinung, in: GW 13, S. 123-209, insb. die Seiten 127-149: "Die beiden Quellen des Wissens: das Licht der Natur und das Licht der Offenbarung."
- 22) Vgl. dazu die ausführliche Erörterung der 'geistigen Quellen' Jungs, die Seiten 509 ff.

b) JUNGs Übergang zur christlichen Soteriologie

Hatte JUNG die geistige Wiedergeburt des Ichs aus der paradoxen Einheit des Selbst als Heils- und Erlösungserfahrung im Sinne einer bewußten Realisierung der geschöpflichen Selbst/Gottbeziehung interpretiert, problematisiert er in seinem Spätwerk die abgründige Widersprüchlichkeit dieser Selbsterfahrung, die empirisch von der Gotteserfahrung nicht zu trennen ist.

Die Icherfahrung realisiert den inneren Gott als ambivalent, zerstörend und heilend, zornig und gnädig dem Menschen sich erweisend, Gutes und Böses in sich vereinend.

Angeichts der dämonischen Paradoxie dieser seelischen Gotteserfahrung erhebt sich für JUNG die Frage nach der Bedeutung dieser numinosen Präsenz Gottes für das leidende Ich in einer neuen Weise.

Die ambivalente Erfahrung des Selbst, des Gottes in uns, muß JUNG nach dem Gott für uns fragen lassen. Ein Gott, dessen Willensmanifestationen paradox sind, ist nicht allein in einer heilenden, segnenden Präsenz für den Menschen festzumachen. Die Frage nach der Heilsbedeutung der psychischen Gegenwärtigkeit Gottes verdichtet sich bei JUNG in der Frage nach der ethischen Bestimmtheit, der Gerechtigkeit dieses Gottes. Das Spätwerk JUNGs, das ab 1951 mit der Schrift 'Aion' datiert werden kann, ist unter diesem Problemhorizont als eine Auseinandersetzung mit der christlichen Soteriologie zu verstehen; und zwar mit ihren zentralen Motiven der Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen, der Problematik von Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade, der Versöhnung des Sünders mit Gott²³.

23) A. JAFFE bemerkt dazu: "... Jung hat ausschließlich den Wandlungsprozeß des judäo-christlichen Gottesbildes im Sinn einer kollektiven Individuations-symbolik gedeutet. Diese Beschränkung entsprach keinem

Werturteil, denn vom psychologischen Standpunkt aus sind sämtliche Religionen archetypische Formulierungen mit einer ihnen eigenen Gültigkeit. Wohl aber war das judäo-christliche Gottesbild dasjenige, welches Jung am unmittelbarsten anging."

Ibd., C.G. Jungs Auffassung einer Individuation der Menschheit, in: Eranos-Jahrbuch 1974, S. 329/330.

Gegenüber A. JAFFÉ ist jedoch herauszustellen, wie sehr JUNGS Verständnis der Seele und auch des Heilsweges der Individuation noch in der schärfsten Kritik und Negation vom reformatorischen Christentum bestimmt ist; vgl. dazu im Einzelnen, S. 527 ff.

Die aus der Verschmelzung von Psychotherapie und Soteriologie entstehende Adaption und Interpretation christlicher Vorstellungen und Begriffe hat eine Neuformulierung der Antwort JUNGs auf die Krankheit und das Leiden der menschlichen Seele zur Folge. - JUNG verläßt mit dieser Amalgamation psychotherapeutischer und christlich-soteriologischer Fragestellungen endgültig den Bereich rein ärztlicher Psychotherapie, - soweit es eine solche überhaupt gibt²⁴ - und stößt auf Probleme christlicher Seelsorge und der sie begründenden Dogmatik, die vor allem in der reformatorischen Tradition Brennpunkte der soteriologischen Auseinandersetzungen bildeten.

JUNGs Antwort auf die Frage nach Heil und Erlösung strandet an dem gleichen Problem, das auch die Reformatoren hinsichtlich der Gottesfrage bewegte: Der Erweis, bzw. die Erfahrung eines Schöpfergottes kann den Menschen nicht heilen, da er in seiner geschöpflichen Gebrochenheit, d.h. nach den Reformatoren: als Sünder, nicht erkennen kann, was der Wille dieses odiosen Schöpfergottes mit seinem Geschöpf, dem Menschen ist. Die Frage nach dem Willen einer wie auch immer erfahrenen Schöpfermacht wirft den Menschen radikal auf sich selbst, seine Furcht und Verzweiflung zurück²⁵.

24) Vgl. dazu noch einmal den wichtigen Aufsatz JUNGs "Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge", in: GW 11, S. 355-376.

25) Vgl. dazu: A. PETERS, Die Lehre vom christlichen Glauben, in: Theologie - was ist das? hrsg. von G. PICHT, Stuttgart 1977, S. 187-193: "Die reformatorische Konzentration der Glaubensregel auf das Zueinander von Gesetz und Evangelium, Segen und Heil, fremdem und eigentlichem Werk Gottes."

Dieser reformatorischen Erkenntnis entspricht bei JUNG die Erfahrung des Ichs von den Gegensätzen des Selbst, die als Gegensatzproblematik von Gut und Böse das Ich in Konflikte stürzen, die es aus sich selbst nie lösen kann.

Heilung, Heil und Erlösung können nicht länger als symbolische Apokatastasis der unbewußten Ureinheit der Gegensätze im Bewußtsein, als Bewußtwerdung einer psychischen Identität von Selbst und Ich, Gott und Mensch entfaltet werden. Die Paradoxie der psychischen Gotteserfahrung selbst wirft den leidenden Menschen auf seine geschöpfliche Gebrochenheit, sein Gespaltensein in inkommensurable Gegensätze zurück. Brennpunkt dieser pathogenen Zerfallenheit des Menschen wird in JUNGs Spätwerk die Verschränktheit des Bösen und des Guten in der Welt- und Selbsterfahrung des Menschen. Die Realisation des Bösen und der Sünde als Elementen des archetypischen Selbst, die das Ich unter die Unvermeidlichkeit der Sünde versklaven, lassen JUNG die Frage nach der Heilung und Erlösung des psychisch gespaltenen Menschen unter dem Horizont der Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen neu stellen.

c) Das Ich als Stätte des Bösen und der Sünde

Präjudizierten die Heilssymbole des kollektiven Unbewußten eine psychische Allversöhnung, eine in der Individuation erneuerte Vereinigung von Selbst und Ich, Gott und Mensch, so problematisiert JUNG in seinem Spätwerk die Unfähigkeit des Ichs, diese psychische Ganzheit zu ertragen.

Dies wird exemplarisch durch die inflatorische Tendenz des Ichs belegt, sich mit der imago Dei zu identifizieren, sich des inneren Gottes usurpatorisch zu bemächtigen. Diese luziferische Tendenz des Ichs spiegelt nach JUNG die Unfähigkeit des bewußten Ichs, sich der sündigen Selbstbehauptung zu entsagen, sich vertrauend einer Urerfahrung der Abhängigkeit von einer übergeordneten Ganzheit zu opfern²⁶.

JUNG resümiert: "Die dem Bewußtsein spezifische Notwendigkeit und zugleich Sünde ist die Ichsucht."²⁷

26) Die bereits erwähnte Studie R. KEINTZELS über JUNG anhand des Begriffs der psychischen Inflation übersieht in ihrer philosophisch-anthropologisch motivierten Kritik an JUNGs Ichdeutung eben diese - als reformatorisch geprägt anzusehende - Problematisierung und Infragestellung des Ichs bei JUNG selbst. Vgl. dazu isbs. die Seiten 89 ff, sowie 303 ff. von KEINTZELS Studie. Zur Ausführung der reformatorischen Bestimmtheit zentraler Motive bei JUNG vgl. die Seiten 527 ff.

27) C.G. JUNG, *Mysterium Coniunctionis* II, GW 14,2 S.16.

Exkurs

Zur Ursprungsgeschichte des Bewußtseins

An dieser Stelle ist noch einmal auf das JUNG'sche Verständnis der Ursprungsgeschichte des Bewußtseins hinzuweisen²⁸: Im kollektiven Unbewußten mit seinen praeformierten Bahnungen geschieht an einer Stelle ein qualitativer Sprung. Dieser Akt stellt ein irrationales Geschehen dar, das eine zweite Kosmogonie einleitet, in der die pleromatische Schöpfung im Menschen als Wissen um das Geschaffene überholt wird und eine zweite Schöpfung konstellierte: die Welt im Bewußtsein des Menschen. Dieser qualitative Sprung vollzieht sich nach JUNG aus dem kollektiven Unbewußten, in dem der Mensch ursprünglich ruht, mit dem er identisch ist. Identisch mit dieser Innenwelt ist auch die Außenwelt, Folge des Projektionsvorganges der inneren Bilderwelt auf die von außen wahrgenommene Bilderwelt. "Wenn ich alles bin, kann ich mich von nichts abheben und nichts erkennen, das anders ist."²⁹

Erleidet diese Identitätserfahrung von Innen- und Außenwelt einen Sprung (ein Geschehen, das JUNG spekulativ aus Studien sogenannter Primitivkulturen eruieren will)³⁰, begründet sie eine Spaltung des Ganzen, es entsteht das Ich als Zentrum des Bewußtseins, das Inhalte von außen und innen reflektiert:

28) Vgl. zum Gesamtkomplex noch einmal die bereits erwähnte Studie E. NEUMANNs: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins.

29) Aus Gesprächen mit C.G. Jung, Privatdruck, S. 3.

30) Vgl.: C.G. JUNG, Erinnerungen, ... S. 259 f, sowie S. 341 ff.

Das Ich als Exponent des kollektiven Unbewußten entreißt letzterem fortwährend Bilder und Vorstellungen, die es als ich-bezogen integriert. Es hat ein quasi Herrschaftswechsel stattgefunden, die Dominanz des Unbewußten ist vom bewußten Ich durchbrochen. Dieses emanzipiert sich durch fortlaufende Aneignung innerer und äußerer Bilder immer weiter von seinem Schöpfergrund, dem Unbewußten, so daß es schließlich als ein Gegenpol dem Unbewußten gegenübersteht. Diese einseitige Differenzierung der Bewußtseinswelt ist nach JUNG zunächst legitime Folge der Angst des Ichs vor einem erneuten Versinken in das kollektive Unbewußte. Dieser prometheische Akt der Bewußtwerdung erweist sich jedoch später als ambivalenter Fortschritt der Schöpfung: "Die dem bewußten Leben zugrundeliegende Energie ist diesem praeexistent und darum zunächst unbewußt. Nähert sie sich aber der Bewußtwerdung, so erscheint sie zunächst projiziert in Figuren wie Mana, Götter, Dämonen usw., deren Numen die lebensbedingende Kraftquelle zu sein scheint und es darum auch praktisch ist, solange sie in dieser Form angeschaut wird. In dem Maße aber, als diese Form verblaßt und unwirksam wird, scheint das Ich, d.h. der empirische Mensch, in den Besitz dieser Kraftquelle zu geraten, und zwar im vollsten Sinne dieses zweideutigen Satzes: Einerseits sucht man sich dieser Energie zu bemächtigen, bzw. in deren Besitz zu gelangen, oder wähnt sogar sie zu besitzen; andererseits ist man von ihr besessen."³¹

(Exkurs Ende)

Nach JUNG erweist sich aus der Ursprungsgeschichte des Bewußtseins die prometheische Urschuld des Ichs. Das Scheitern des Ichs an dieser usurpatorischen Autonomie ist einer der Gründe für die seelische Gebrochenheit des Menschen.

31) C. G. JUNG, Erinnerungen, ... S. 349.

Die Individuation als Heilungs- und Erlösungsprozeß der Seele ist in gleichem Maße von der Verkehrung der ersehnten Rückbeziehung auf das Selbst in eine Deifikation des Ichs bedroht: Das individuierte Ich erfährt sich dann nicht mehr als Objekt des übergeordneten Selbst³², sondern es wird "zum Übermenschen, der allen Gewalten überlegen ist, ein Halbgott, vielleicht noch mehr... "Ich und der Vater sind eins", dies gewaltige Bekenntnis in all seiner furchtbaren Zweideutigkeit entstammt eben gerade diesem psychologischen Momente."³³

In der religiösen Symbolik des Selbst bedeutet dies: "Der, dem 'Gott stirbt', wird der 'Inflation' zum Opfer fallen."³⁴

FRIEDRICH NIETZSCHE ist für JUNG der Unheilsprophet einer Selbstvergottung des Menschen nach dem 'Tode Gottes', das heißt, nach dem Verlust der religio des bewußten Ichs zum Archetypus des Selbst³⁵.

32) Ibid., Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, in: GW 7, S. 263.

33) A.a.O. S. 251.

34) C.G. JUNG, Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 93.

35) Vgl.: A.a.O. S. 93: "Die Tragödie von 'Also sprach Zarathustra' besteht darin, daß Nietzsche selbst zu einem Gott wurde, weil sein Gott starb; und das geschah so, weil er kein Atheist war." Zum Gesamtkomplex der Bedeutung NIETZSCHEs für das Werk JUNGs, vgl. die Seiten 568 ff.

NIETZSCHEs psychotisch-wahnhafte Identifikationen mit Gestalten wie Dionysos, Zarathustra, dem zerstückelten Zagreus und gekreuzigten Christus zeigen exemplarisch den der Deifikation des Ichs komplementären Zerfall der Gesamtpersönlichkeit in archetypisch praeformierte Bruchstücke der verlorenen Selbst-Ich Relation. Die Individuation, ein dialektischer Prozeß zwischen dem bewußten Ich und dem unbewußten Archetypus des Selbst, verkehrt sich von einem Heilungs- und Erlösungsprozeß in einen Zerstörungsprozeß, wenn sich das Ich ob seiner Selbstbehauptung mit dem Gottesbild aus dem Unbewußten identifiziert³⁶. Dieses Ineinanderverschränktsein von nicht nur Krankheit und Sünde sondern ebenso Heilung, Erlösung und Sünde begründet JUNG aus der Paradoxie der Symbole des kollektiven Unbewußten, genauer, der Paradoxie des Selbst als dem Urbild Gottes: "Wie einst der Mensch aus Gott offenbar wurde, so mag, wenn der Ring sich schließt, Gott auch aus dem Menschen offenbar werden. Da aber in dieser Welt bei jedem Guten ein Böses steht, so wird das antimimon pneuma im Menschen aus der Einwohnung des Parakleten eine menschliche Selbstvergottung machen und eine Inflation der Selbstanmaßung erzeugen, ... Je unbewußter sich das religiöse Problem der Zukunft stellt, desto größer ist die Gefahr, daß der Mensch den Gotteskeim in sich zu einer lächerlichen oder dämonischen Selbstaufblähung mißbrauchen wird, anstatt sich bewußt zu bleiben, nicht mehr als der Stall zu sein, in dem der Herr geboren wird.

36) Es ist aus den publizierten Schriften JUNGs nicht auszumachen, ob, und wenn, inwieweit JUNG sich der Übereinstimmung seiner Bestimmung der Urschuld des Ichs in der Selbstbehauptung gegenüber dem Göttlichen, bzw. Gott mit dem Sündenverständnis M. LUTHERs bewußt war. So bemerkt LUTHER beispielsweise im Zusammenhang seiner Interpretation von Röm 5,4 in der Römerbriefvorlesung: " Ratio est, Quia Natura nostra vitio primi peccati tam profunda est in seipsam incurva, ut non solum optima dona Dei sibi inflectat ipsisque fruatur (ut patet in Iustitariis et hypocritis), immo et ipso Deo utatur

ad illa consequenda, Verum etiam hoc ipsum ignoret, Quod tam inique, curve et prave omnia, etiam Deum, propter seipsam querat." - "Hoc autem vitium propriiissimo nomine Scriptura 'Aon' i.e. iniquitatem, pravitatem, curvitatem appellat." WA 56, 304, 25-29 bzw. 305, 4-6.

"Der Grund dafür ist, daß unsere Natur durch die Schuld der ersten Sünde so tief in sich selbst verkrümmt ist, daß sie nicht nur die köstlichsten Gottesgaben an sich reißt und genießt (wie man an den Gesetzesmenschen und Heuchlern ansehen kann), ja auch Gott selbst 'gebraucht', um jene Gaben zu erlangen, sondern daß sie's sogar gar nicht merkt, daß sie so gottwidrig, verkrümmt und verkehrt nach allem, ja sogar auch nach Gott nur um ihrer selbst willen trachtet." - "Dieses schuldhaftes Gebrechen nennt die Schrift mit einem ganz besonderen Worte 'Awon', d.h. gottwidriges Wesen, Verkehrtheit, Verkrümmtsein."

M. LUTHER, Ausgewählte Werke, hrsg. von H.H. Borchert und G. Merz, 3. Aufl. München 1965, Erg. Bd. 2, S.187. In äußerster Verdichtung hat LUTHER diese Selbstverkrümmung einmal so definiert: "Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum". WA 1, 225, 1 f - Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, daß Gott Gott sei, viel lieber wollte er, er selbst wäre Gott, und Gott wäre nicht Gott. -

Wir werden auch auf dem höchsten Gipfel nie jenseits von Gut und Böse sein ..."^{37,38}

Die Macht des Bösen, die von JUNG sowohl mit der Sünde, als auch mit dem chthonisch Triebhaften, teilweise auch mit der Materie als Gegensatz des Geistes identifiziert werden kann³⁹, materialisiert sich im kollektiven Unbewußten zum negativen, dunklen Komplement des Selbst, zu einem autonomen substanzhaften metaphysischen Prinzip des Bösen. Seine archetypische Projektion ist die Gestalt des Teufels, der als ewiger Widersacher Gott gegenübersteht⁴⁰.

37) C.G.JUNG, Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, in: GW 11, S. 195/196.

38) Zur Symbolik des Parakleten bei JUNG vgl. die Seiten 321 ff.
Die Begrifflichkeit dieser Relationsbestimmung von Seele/Mensch und Gott weist in die Sprachwelt der deutschen Mystik, vgl. auch: A. ADAM, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, 2. Aufl. Gütersloh 1972, Kap. IX: Meister Eckhart und die mystische Theologie, S. 123 - 134.

39) Zur Literatur über die Bedeutung des Bösen im Werk C.G. JUNGs sei noch einmal die Studie I. BECKs Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung, Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von C.G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik, München 1976 genannt.

Aus jüngster Zeit sei auf eine Monographie M. BÄTTKEs hingewiesen: Das Böse bei Sigmund Freud und C.G. Jung, Düsseldorf 1978. - Die Verfasserin dieser Arbeit neigt am ehesten der Vermutung zu, JUNGs Deutung des Bösen aus der Übernahme der griechisch-platonischen bzw. gnostischen Identifikation von Materie und Trieb mit dem Bösen zu interpretieren.

Die Polarität von Gut und Böse entspricht insbesondere in JUNGs tiefenpsychologischen Studien über die Alchemie der Polarität von Geist und Materie. So schreibt er in: "Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas", GW 11, S. 193: "Der Teufel ist der Affe und nachahmende Schatten Gottes, das ἀντιμιμήτευμα (der nachahmende Geist) im Gnostizismus und in der griechischen Alchemie. Er ist aber der 'Herr dieser Welt', in dessen Schatten der Mensch geboren und von der durch diesen

veranlaßten Erbsünde verderblich belastet ist. Christus hat, nach gnostischer Ansicht, den Schatten mit dem er geboren, von sich gestoßen und ist ohne Sünde geblieben. Mit seiner Sündlosigkeit bekundet er eigentlich seine Unvermischtheit mit der Dunkelwelt des naturgebundenen Menschen, welche dieser vergeblich abzuschütteln versucht.

(..) Der Zusammenhang mit der Physis, der Stoffwelt und ihrem Verlangen ist die Ursache für die Zwitterstellung des Menschen, der einerseits wohl die Fähigkeit der Erleuchtung hätte, andererseits aber dem Herrn dieser Welt unterworfen ist. ('Ich elender Mensch, wer erlöst mich vom Leibe dieses Todes').

Christus dagegen lebt vermöge seiner Sündlosigkeit im platonischen Reiche der reinen Idee, wohin nur das Denken des Menschen gelangen kann, nicht aber er selber in seiner Ganzheit."

JUNGS Lösung einer Überwindung dieser Dualität aus einer psychischen Coniunctio oppositorum im Bewußtsein des Menschen, - das individuierte Ich -, steht hingegen sowohl im Gegensatz zur platonischen Überwindung des Materiellen durch die Befreiung der Seele aus dem Kerker des Körpers (vgl. Höhlengleichnis in PLATONS' Phaidon'), als auch der gnostischen Heimholung des Pneuma aus den Fesseln der Materie durch eine pneumatische Rettergestalt.

Seine Lösung entspricht dem alchemistischen opus der coniunctio oppositorum, einer symbolischen Vereinigung von Stoff und Geist, Gut und Böse, Gott und Mensch im Wandlungsprozeß der Elemente. JUNG, der das alchemistische Opus, das Experimentieren mit den Stoffen, als Spiegelbild seelischer Wandlungsprozesse begreift, schreibt dazu in: *Mysterium Coniunctionis*, GW 14,2, S. 217: "Man darf daher vermuten, daß in der Alchemie tatsächlich ein Versuch zur symbolischen Integration des Bösen vorliegt und zwar vermittelt einer Lokalisierung des göttlichen Erlösungs dramas im Menschen selber. Dieser Vorgang erscheint bald mehr als eine Ausbreitung der Erlösung über den Menschen hinaus auf den Stoff, bald mehr als ein Aufstieg des *äτερόπαιος πνεύματος* des nachahmenden Geistes oder des Lucifer und als eine Versöhnung dieses mit dem entgegenkommenden Geiste von oben, wobei beide, das Obere und das Untere einen wechselseitig bedingten Wandlungsprozeß durchlaufen."

- 40) "Es bleibt schon unausweichlich, daß, wenn man dem Guten Substanz zuerteilt, man dem Bösen gegenüber dasselbe tun muß. Hat das Böse keine Substanz, so bleibt das Gute schattenhaft, ..." JUNG in: Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, GW 11, S. 183.

Die Re-Projektion dieser Symbole auf ihren archetypischen Urgrund des kollektiven Unbewußten enthüllt die Symbole 'Gott' und 'Teufel' als archetypische Antinomien, die im Archetypus des Selbst zusammenfallen, eine paradoxe coniunctio oppositorum bilden. Diese archetypische Verankerung des Bösen bedeutet, daß JUNG seinen Gottesbegriff mit der Paradoxie von Gut und Böse befrachten muß, wenn anders Gott auctor rerum, schöpferischer Urgrund alles Seienden ist.

Anthropologisch bedeutet dies, daß der Mensch, genauer das Ich, als exzentrisch, responsorisch und eschatologisch verstanden wird; anthropologische Bestimmungen, die JUNG mit der reformatorischen Tradition gemein hat⁴¹. Das Ich wird bei JUNG zum leidenden Exponenten der Paradoxie des Selbst, d.h. in religiöser Symbolik, zum passiven Objekt Gottes oder des Teufels.⁴²

41) Vgl. dazu: W. JOEST, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, S. 223-354: "Das Person-Sein bei Luther".

42) Es sei an dieser Stelle nur auf LUTHERs Auseinandersetzung mit ERASMUS VON ROTTERDAM über die Freiheit des Willens hingewiesen. Aus der Fülle der Analogien zu JUNGs These des Ausgeliefertseins des Menschen an Gott oder den Teufel aus LUTHERs Antwort an ERASMUS in "De servo arbitrio" sei nur an die berühmte Stelle über den menschlichen Willen erinnert: "Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insiderit Deus, vult et vadit, quo vult Deus, ut Psalmus dicit: Factus sum sicut iumentum et ego semper tecum. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum." WA 18, 635, 17-22.

"So ist der menschliche Wille in der Mitte hingestellt, wie ein Lasttier; wenn Gott darauf sitzt, will er und geht, wohin Gott will, wie der Psalm sagt: "Ich bin wie ein Lasttier geworden, und ich bin immer bei Dir." Wenn der Satan darauf sitzt, will er und geht, wohin Satan will. Und es liegt nicht in seiner freien Wahl, zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen darum, ihn festzuhalten und in Besitz zu nehmen."

Münchener Ausgabe Erg. Bd. 1, S. 46/47.

d) Das Böse in Gott

Führte die Frage nach dem Ursprung des Bösen im Menschen auf die Paradoxie des archetypischen Selbst zurück, so begründet JUNG im folgenden das Ausgespanntsein des Ichs zwischen Gut und Böse aus der Ganzheit des Selbst. In der religiösen Symbolik des Selbst bedeutet dies, daß mit dem Geschaffen-sein des Bösen dieses in Gott selbst festgemacht wird. So schreibt JUNG u.a. über die Erschaffung des Menschen: "Gott in Seiner Allwissenheit hat alles so angeordnet, daß die ersten Eltern die Sünde begehen mußten. Es war also die Absicht Gottes, daß sie sündigen mußten."⁴⁴ Die Gestalt Hiobs wird für JUNG zum Symbol des Menschen, der unter dieser moralischen Paradoxie seines Gottes zusammenbricht. Auf dem Hintergrund der archetypischen Begründung religiöser Symbole ist JUNGs Ansatz zur Interpretation des Buches Hiob zu verstehen: "Das Buch Hiob spielt nur die Rolle eines Paradigmas für die Art und Weise eines Gotteserlebnisses, das für unsere Zeit eine ganz besondere Bedeutung besitzt."⁴⁵ Das Leiden, mit dem Gott Hiob schlägt, steht in eklatantem Widerspruch zu Hiobs integrer Haltung, seinem Gehorsam gegenüber Gott und seinen Geboten. Die Tatsache, daß Gott unter Mitwirkung Satans ein Vertrauensexperiment mit seinem ihm ergebenen Geschöpf unternimmt, läßt JUNG zufolge

43) Vgl. dazu: J. TENZLER, Selbstfindung und Gotteserfahrung, Paderborn 1975, S. 216-258: "Jungs lebenslanges Ringen mit seiner spezifischen Hiobserfahrung." TENZLER sucht auch in diesem Kapitel über JUNGs Deutung des Gottes Hiob seine durchgängige These der persönlichen Beingtheit von JUNGs Gottesbegriff zu demonstrieren. Eine nur biographisch reduktive

Analyse der JUNG'schen Religionspsychologie wird jedoch der Bedeutung JUNGs für die Theologie kaum gerechnet werden können, vgl. dazu des näheren die S. 479 f. Exemplarisch sei nur die Überschrift des zweiten Unterabschnittes zitiert: "Die anale Aggressivität des pubertären Reifungsstraumes Jungs als psychologische Ausgangsbasis für sein spezifisches Hiobserlebnis" A.a.O. S. 226. Eine sachbezogene Darstellung bietet: R. GOETSCHI, Der Mensch und seine Schuld, S. 189-200: "Gott und das Böse".

44) C.G. JUNG, Erinnerungen, ... S. 44

45) Ibid., Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 394.

tiefe Einblicke in das abgründige Wesen dieses Gottes zu: Die Möglichkeit, dem Menschen ohne einsichtige Begründung Leid zuzufügen, ist in Gott selbst zu begründen, die Gestalt Satans ist dann ein veräußerlichter, projizierter Aspekt Gottes selbst. "Jahwe ist nicht gespalten, sondern eine Antinomie, eine totale innere Gegensätzlichkeit, die unerläßliche Voraussetzung seiner ungeheueren Dynamik, seiner Allmacht und Allwissenheit."⁴⁶

So fallen nach JUNG in Gott alle Seins- und Wertformen zusammen, Gegensätze wie gut und böse, gerecht und ungerecht sind in ihm als reine Potentialität ungeschieden beieinander. Die Antinomie Gottes bedingt die Gespaltenheit der menschlichen Welt- und Selbsterfahrung und ebenso seine Verfallenheit an die Macht der Sünde: "Wenn das Gute nicht sein Böses et vice versa hätte, so wäre der Gedanke, daß Gott sein armseliges Geschöpflein Mensch in Versuchung führen könnte, eine absurde Blasphemie."⁴⁷ ⁴⁸ So enthüllt sich der Gott Hiobs als ein Schöpfer, dessen Schöpfung seine immanente Paradoxie spiegelt: "Angesichts der furchtbaren Paradoxie unseres Daseins ist es begreiflich, wenn das Unbewußte ein entsprechend widerspruchsvolles Gottesbild enthält, welches mit der Schönheit, Erhabenheit und Reinheit des dogmatischen Gottesbegriffes nicht recht zusammen stimmen will. Der Gott Hiobs und des 89. Psalms ist allerdings etwas Wirklichkeitsnaher und paßt in seinem Verhalten nicht übel zu dem Gottesbild des Unbewußten."⁴⁹

⁴⁶) C.G. JUNG, Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 396.

⁴⁷) Brief vom 13.1.1948 an GEBHARD FREI, in: Br II, S. 109.

48) Aus diesem Zusammenhang ist die Auseinandersetzung JUNGs mit dem englischen Ordenspater VICTOR WHITE um die Frage der *privatio boni* zu verstehen. Vgl. zu dieser Kontroverse die Briefe JUNGs an WHITE in: Br II, S. 168 f, 261 f, 270 f, 285 f, 444 f. - Die Lehre vom Bösen als einer *privatio boni* geht auf ORIGENES und AUGUSTIN zurück. Vgl. dazu den Artikel: 'Das Böse', in: Herders Theologisches Taschenlexikon Bd. 1, hrsg. von K. RAHNER, Freiburg 1972, S. 339-345. Das Böse hat demnach für sich keine Existenz, sondern ist das Fehlen (*privatio*) des allein wirklichen Guten. Gott wird als das *Summum Bonum* (AUGUSTIN) verstanden, in dem das Böse keine Wirklichkeit und Möglichkeit ist. Diese Lehre hat nach JUNG zur Folge, daß das Böse allein im Geschöpf als Möglichkeit und Wirklichkeit vorausgesetzt wird und damit den Schöpfer von einem Teil seiner Schöpfung dispensiert bzw. als nicht verantwortlich erklärt. JUNG schrieb in einem Brief vom 30.4.1952 an WHITE dazu folgendes:
"Auf der metaphysischen Ebene oder in der metaphysischen Wirklichkeit steht es frei, das als 'wesenhaft böse' Bezeichnete als ein geringes Gutes zu erklären. Mir scheint das aber wenig sinnvoll. Man nennt Gott den Herrn über das Böse; wenn aber das Böse ein $\mu\eta\ \delta\upsilon\sigma$ ist, dann ist Er Herr über nichts, nicht einmal über das Gute, denn als *Summum Bonum* hat Er selbst nur gute Dinge erschaffen, die jedoch eine ausgesprochene Tendenz zur Verderbnis zeigen. Auch stammen weder das Böse noch die Verderbnis vom Menschen, da die Schlange vor ihm da war. Also $\pi\acute{o\theta\epsilon\rho\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu$???
Notgedrungen lautet die Antwort: metaphysisch gibt es kein Böses; das Böse existiert nur in der Welt des Menschen, und es stammt vom Menschen." - Br II, S. 271.

49) Antwort an Martin Buber, in GW 11, S. 663.

Das Gottesbild wird bei JUNG zum Spiegelbild des zwischen den Gegensätzen ausgespannten, leidenden Menschen, weil sich im Menschen und seiner Welt die Antinomie Gottes selbst realisiert. Aus dieser reziproken Beziehungsbestimmung von Gott und Mensch entfaltet JUNG seine zentrale These der Unbewußtheit Gottes: Das Selbst als Schöpfergrund des Ichs im kollektiven Unbewußten bedarf seines Geschöpfes, des Ichs, um bewußt werden zu können, wie umgekehrt die Ichexistenz im schöpferischen Selbst begründet ist. Da nun nach JUNG Gott- und Selbsterfahrung empirisch nicht zu unterscheiden sind, weist die Unbewußtheit des Selbst auf eine Unbewußtheit des sich in seiner Schöpfung manifestierenden Gottes hin. So resultiert die Antinomie Gottes aus seiner Unbewußtheit⁵⁰. Den Beweis dieser kühnen These sucht JUNG wiederum aus der Ursprungsgeschichte des Bewußtseins zu führen⁵¹: Da Gott Alles ist, Potentialität und Aktualität aller Schöpfung, ermangelt er eines Gegenübers, das anders ist als er, da ja alles in ihm enthalten ist. Setzt Bewußtsein ein Sichtrennen von etwas, das anders ist, eine Spaltung des Ganzen voraus, muß Gott als Seiner selbst unbewußt gedacht werden.

50) Vgl. dazu: A. JAFFE, Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. Jung, Zürich 1967, S. 115-128; "Antwort auf Hiob".

51) Vgl. dazu vor allem: "Späte Gedanken", in: Erinnerungen, ... S. 330-356.

Die Begrenztheit und Gebrochenheit des Menschen ist ein Resultat seiner Bewußtwerdung, die eine Spaltung der Ureinheit in inkommensurable Gegensätze im Bewußtsein des Menschen zeitigte. - Hiob, für JUNG das Symbol eines bewußtgewordenen Menschen, ist in seiner Einsicht um die Ungerechtigkeit und Grundlosigkeit seines Leidens, in seinem Wissen um Gut und Böse seinem Gott voraus, ja, überlegen. Angesichts der Gottesprüfung Hiobs ist zu fragen: "Sollte Jahwe Verdacht geschöpft haben, daß der Mensch zwar ein unendlich kleines, aber konzentrierteres Licht als er, der Gott besitzt?"⁵²

Hiob realisiert in der Reflexion seines Leidens die Widersprüchlichkeit eines Gottes, der seine Selbstoffenbarungen als den Menschen segnende und rettende Macht in Frage stellt, indem er ihn, den unschuldig leidenden Hiob, unter seinem strafenden Zorn zerbricht.

Das Geschick Hiobs zeigt die Unabhängigkeit der strafenden Gerichte Gottes von der Gerechtigkeit des Menschen. "Er (Gott) ist ... zu unbewußt, um 'moralisch' zu sein. Moralität setzt Bewußtsein voraus. ... Er ist jede Eigenschaft in ihrer Totalität, also u.a. die Gerechtigkeit schlechthin, aber auch das Gegenteil, und dies ebenso vollständig."⁵³

52) Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 403.

53) C.G. JUNG, Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 399.

Die Unbewußtheit Gottes ist seine Schuld im Sinne eines Defizients, eines Mangels; nach JUNG hat die Sünde in Gott selbst Raum, denn die Unbewußtheit ist die Ursünde⁵⁴.

Nicht nur der Mensch muß demnach von der Sünde, von dem Bösen erlöst werden, Gott selbst ist ob seiner Unbewußtheit erlösungsbedürftig. Er bedarf der erlösenden Wandlung aus dem Unbewußten in das Bewußtsein. Dem Menschen als Bewußtseinträger fällt somit nach JUNG die Aufgabe der Erlösung des Seiner selbst unbewußten Gottes zu. Die Symbolik der Alchemie antizipiert in ihrem Opus der Befreiung der Gottheit aus dem Stoff diesen archetypischen Prozeß der Erlösung Gottes⁵⁵. Die Alchemisten projizierten in den Stoff archetypische Bilder und Prozesse, der Stoff wurde zu einem Projektionsschirm des kollektiven Unbewußten. JUNG setzt die Erlösung Gottes aus seiner Unbewußtheit in Analogie zur alchemistischen Symbolik der Erlösung der Gottheit aus dem Stoff:⁵⁶ "Nicht der Mensch ist ihm (dem Alchemisten) in erster Linie

54) Vgl. dazu JUNG in Aion, GW 9.1, S. 110:
"Keinen Konflikt, kein Leiden, keine Sünde scheuend, strebt die göttliche Neugier nach der Geburt, Unbewußtheit ist die Ursünde, das Böse schlechthin für den Logos."
Vgl. auch den Brief an GEBHARD FREI vom 13.1. 1948, die betreffende Stelle dort lautet:
"... den princeps huius mundi, das erstickende Dunkel der Unbewußtheit (avidyā haben auch die Buddhisten als ein Grundübel anerkannt). Sie ist wohl die Sünde und das malum κατ' ἐξοχήν." Br II, S. 108.

55) Zur Alchemie bei JUNG vgl. auch die Seiten 512 ff. dieser Arbeit.

56) Zum Ganzen vgl.: C.G. JUNG, Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie, GW 12, S. 163-537.

erlösungsbedürftig, sondern die im Stoff verlorene und schlafende Gottheit. ... - Sein Augenmerk ist daher nicht auf seine eigene Erlösung durch die Gnade Gottes, sondern auf die Befreiung Gottes aus dieser Dunkelheit des Stoffes gerichtet. Indem er dieses Wunderwerk tut, fällt ihm dessen heilsame Wirkung sekundär zu. Er mag sich dem Werke als Erlösungsbedürftiger nahen; aber er weiß, daß seine Erlösung vom Erfolg seines Werkes abhängt, das heißt davon, daß er die göttliche Seele befreit."⁵⁷

Versteht man nach JUNG die Befreiung der im Stoff gebundenen Gottheit als archetypisches Symbol der Bewußtwerdung des Selbst im Ich und damit der Selbstbewußtwerdung Gottes im Lichte des menschlichen Bewußtseins, dann spiegeln die Erlösungsvorstellungen der Alchemie psychische Prozesse und Erfahrungen des Individuationsprozesses. Das Ich ist in der Relation zum Archetypus des Selbst sowohl das zu Erlösende wie der Erlöser, in der religiösen Symbolik des Selbst ist dann der Mensch in der Beziehung zum unbewußten Schöpfergott sowohl der zu Erlösende wie ein Erlöser. Der von seinem Schöpfer abgespaltene Mensch bedarf der versöhnenden 'religio' mit seinem Schöpfer, - dies ist der Inhalt der Erlösung des Menschen aus seiner Abspaltung von Gott und seiner daraus resultierenden Gespaltenheit. Gott bedarf des Menschen, um sich offenbaren zu können, d.h. konkret, bestimmbar,

57) A.a.O. S. 359.

bewußt zu werden -, dies ist nach JUNG der Inhalt der Erlösung Gottes⁵⁸: die Befreiung aus dem Nichts des Pleroma in die Begrenzung, das Bewußt-Sein der Schöpfung: "Gott will werden in der immer höhersteigenden Flamme des menschlichen Bewußtseins. ... Mein inneres Prinzip ist: Deus et homo. Gott braucht den Menschen zur Bewußtwerdung, wie Er die Beschränkung in Zeit und Raum braucht. Seien wir ihm darum Beschränkung in Zeit und Raum, irdische Umhüllung."⁵⁹ Die Gotterfahrung Hiobs wird bei JUNG zu einem Symbol der beginnenden Wandlung des unbewußten Gottes in die erlösende Selbst-Gewißheit des menschlichen Bewußtseins.⁶⁰ "Das ist, was in Hiob geschah: Der Schöpfer sieht Sich Selbst durch die Augen menschlichen Bewußtseins, und hier liegt der Grund, warum Gott Mensch wurde, und warum dem Menschen in zunehmendem Maße die gefährliche Prärogative göttlichen 'Geistes' verliehen wird."⁶¹

-
- 58) JUNG bewegt sich hier in Denkbahnen der deutschen Mystik. Vgl. beispielsweise ANGELUS SILESIUS' Cherubinischen Wandersmann, 1. Buch, 8: "Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; Werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben." Zitiert nach: Sämtliche poetische Werke, hrsg. von H.L. HELD, 3. Aufl. München 1949.
- 59) Brief vom 30. IV. 1929 an WALTER ROBERT CORTI, in Br I, S. 92.
- 60) Gott selbst wird bei JUNG zu einem Heilsbedürftigen. So schreibt er an ERICH NEUMANN: "Gott ist ein Leiden, das der Mensch kurieren sollte." Brief vom 5.I.1952, in: Br II, S. 241.
- 61) Brief an Rev. MORTON T. KELSEY vom 3.V.1958, in: Br III, S. 178.

Hiob fand Erlösung, als Gott sich ihm in seiner ungeheuren Antinomie offenbarte. Er konnte, so JUNG, die Paradoxie seiner Gotteserfahrung in Gott selbst festmachen und darum sein Leiden verstehend annehmen. - Die Bewußtwerdung der Gespaltenheit Gottes führt für den Menschen zu einer Bergung seiner Gebrochenheitserfahrung in das Geheimnis des Schöpfers selbst. Bezogen auf die unmittelbare Selbst-Erfahrung in der Individuation kann JUNG auch sagen: "Nirgends ist Stärkung und nirgends ist Trost außer in der Unterwerfung unter das Selbst und im Annehmen des Selbst,..."⁶². Die in der Gotteserfahrung Hiobs aufbrechende Frage nach der Gerechtigkeit Gottes muß, folgt man JUNGs Interpretation, negativ beantwortet werden. Gott ist zu unbewußt, um gerecht sein zu können. Gott selbst wird zum Schuldner, der der Versöhnung im menschlichen Bewußtsein bedarf. Die Gebrochenheit der Schöpfung, die sich in der Gespaltenheit der Seele wie in einem Spiegel abbildet, fällt bei JUNG auf den Schöpfer selbst zurück: Mensch und Gott sind erlösungsbedürftig: der Mensch, weil er in Verkennung und Verkehrung seiner religio zu Gott sich mit einem Gott identifiziert und so, sich autonom wähnend, an seiner archetypischen Beziehungslosigkeit zerbricht. Gott ist erlösungsbedürftig, da er ob seiner Unbewußtheit des Menschen

62) Brief vom 2.IV.1955 an VICTOR WHITE,
in: Br II, S. 476.

bedarf, Seine Schöpfung zu erkennen und aus der Gespaltenheit zu erlösen⁶³. Die Voraussetzung dieses Erlösungsverständnisses ist die Definition von Schöpfung als Bewußtwerdung. JUNG entfaltet den Mythos einer archetypischen Spaltung der Ganzheit des kollektiven Unbewußten⁶⁴, die er anthropologisch als Sonderung des Ichs vom Selbst, theologisch als sündige Selbstbehauptung des Menschen gegenüber Gott präzisiert. Dieser Mythos der Urschuld der Schöpfung prägt die Erlösungsvorstellungen, die JUNG in Auseinandersetzung mit der christlichen Soteriologie entfaltet⁶⁵. Inhalt der Erlösung nach JUNG ist die Wiederherstellung der ursprünglichen Ganzheit auf der Ebene des Bewußtseins⁶⁶, die Heilung der Spaltung

-
- 63) JUNG weist in seinem Spätwerk wiederholt auf die Analogie dieser Konzeption zur lurianischen Kabbala hin. Vgl. dazu: G. SCHOLEM, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957, S. 267-314. JUNG bemerkt dazu: "Hier taucht zum erstenmal der Gedanke auf, daß der Mensch Gott helfen muß, den Schaden, den die Schöpfung angerichtet, wiedergutmachen!" JUNG in einem Brief vom 16.2.54 an JAMES KIRSCH, Br II, S. 378.
- 64) Vgl. dazu: C.G. JUNG, Septem Sermones ad Mortuos, Sermo I, in: Erinnerungen, ... S. 389-391.
- 65) So schreibt JUNG in der Interpretation eines alchemistischen Textes: "... den ersehnten Akt der Erlösung, wo die Sündhaftigkeit des Daseins, die ursprüngliche Spaltung, in Gott wieder aufgehoben wird." Mysterium Coni. I, GW 14,1, S. 186.
- 66) Theologisch könnte man hier von einer Art Rekapitulationstheorie sprechen, die theologiegeschichtlich gesehen vor allem in IRENÄUS Auseinandersetzung mit der gnostischen Soteriologie bedeutsam wurde. Einschränkend ist jedoch zugleich die christologische Bestimmtheit dieser Konzeption bei IRENÄUS herauszustellen. Vgl. dazu: A. ADAM, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, Die Zeit der Alten Kirche, 2. Aufl. Gütersloh 1970, S. 159-162: "Irenäus".

in der Realisation des Selbst im Ich und des Ichs im Selbst. Diese approximative Identitätsverwertung von Selbst und Ich erlöst das archetypische Selbst aus seiner Unbewußtheit in die Selbst-Gewißheit des Ichs und heilt somit auch dieses Ich von seiner Krankheit der Abgespaltenheit von einer seine Zerrissenheitserfahrungen bergenden Ganzheit. JUNG, der in seinem Spätwerk analog der reformatorischen Interpretation der Soteriologie die Heilwerdung des Menschen zusehends als Versöhnung Gottes mit dem Menschen begreift, ergänzt das zentrale theologoumenon der Rechtfertigung des Sünders durch Gott mit dem der Gerechtmachung, derer Gott durch den Menschen bedarf. Die Versöhnung Gottes mit dem Menschen geschieht als Offenbarwerden des unbewußten Schöpfers im menschlichen Bewußtsein, dessen schöpferischer Suprematie sich das Ich unterwirft: JUNG: "Der Gott wirkt aus dem Unbewußten des Menschen und zwingt diesen dazu, die beständigen gegensätzlichen Einflüsse, denen sein Bewußtsein von seiten des Unbewußten ausgesetzt ist, zu vereinen."⁶⁷ Überträgt man diese psychologische Interpretation der Symbolik des Selbst in ihre religiöse Ursprache⁶⁸, so kann JUNG formulieren: "Das ist der Sinn des 'Gottesdienstes', d.h. des Dienstes, den der Mensch Gott leisten kann, das Licht aus der Finsternis entstehe,

67) Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 489/90.

68) Die 'Ursprache' des Religiösen ist nach JUNG die ursprünglichste Wiedergabe der archetypischen Bilder und Prozesse, die den Archetypus des Selbst in seiner schöpferischen und erlösenden Funktion für das Bewußtsein umkreisen. Gottessymbolik und Selbstsymbolik sind empirisch nicht zu unterscheiden. Vgl. dazu: A. JAFFÉ, Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. JUNG, S. 51 f: 'Die Numinosität des Selbst; sowie: S. 61 f: Das 'Unbewußte als innere Erfahrung'.

daß der Schöpfer seiner Schöpfung und der Mensch seiner selbst bewußt werde."⁶⁹

Die Ortung des Bösen als einer notwendigen Komponente der unbewußten Ganzheit des archetypischen Selbst hat auch eine Revision des Heilungsverständnisses bei JUNG zur Folge.

Die Vereinigung von Unbewußtem und Bewußtem kann nicht länger allein in ihrer heil-, weil ganzmachenden Bedeutung entfaltet werden, sondern bedarf der Mitberücksichtigung der negativen Komponente der Selbst-Erfahrung als einer die Einheit des Ichs zerstörenden Macht. Letztere äußert sich vor allem als psychotische Identifikation mit den Archetypen des kollektiven Unbewußten, die das Ich hilflos dem Versinken in das kollektive Unbewußte preisgibt.

So verstanden kann man nach JUNG eine psychotische Entwicklung als eine Grenzerfahrung des Scheiterns des Menschen an der Konfrontation mit der Ganzheit des Selbst, dem Archetypus Gottes bezeichnen⁷⁰.

Der Antwort des Ichs auf die symbolischen Manifestationen des archetypischen Selbst, resp. des Archetypus Gottes, kommt im Spätwerk JUNGs eine entscheidende Bedeutung zu. Die Erkenntnis der Ambivalenz der seelischen Selbst- resp. Gotteserfahrung bedeutet für das

69) Erinnerungen, S. 341.

70) Der theologische Begriff der Anfechtung bekäme aus diesen Zusammenhängen eine psychologische Bestätigung. Dies gilt auch für das Phänomen der Besessenheit. Vgl. dazu auch die Ausführungen S. 548 ff.

menschliche Bewußtsein die Notwendigkeit der Reflexion dieser Erfahrung. Die re-actio des Ichs auf die psychische Selbst- resp. Gotteserfahrung bewirkt nach JUNG eine Wandlung des archetypischen Selbst, wenn anders Bewußtsein und Unbewußtes, Ich und Selbst polar strukturiert und dialektisch aufeinander bezogen sind.

Aus dieser psychologischen Konstellation eruiert JUNG die Interpretation der Trinität als Stufen der Wandlung Gottes im Menschen, resp. des Selbst im Ich.

Hiob, ein Symbol des Bewußtseins, das der paradoxen Ganzheit des Selbst im Individuationsprozeß standhält, bewirkt eine Wandlung Gottes in den Raum menschlicher Erfahrung und Geschichte; dieser archetypische Prozeß der Wandlung des unbewußten Selbst in die Bewußtseinsdimension des Ichs entspricht in der religiösen Symbolik der Menschwerdung Gottes.

So führt nach JUNG die Gotteserfahrung Hiobs zur Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Die Menschwerdung ist Gottes Antwort an Hiob⁷¹.

71) So schreibt JUNG über den Kreuzesschrei Jesu "Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?" : "Hier erreicht sein menschliches Wesen Göttlichkeit, nämlich in dem Augenblick, wo der Gott den sterblichen Menschen erlebt und das erfährt, was er seinen treuen Knecht Hiob hat erdulden lassen. Hier wird die Antwort auf Hiob gegeben, ..." Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 438.

e) Aspekte der Christologie nach C. G. JUNG

e.1 Die Inkarnation Gottes in Jesus Christus als erste Stufe der Wandlung Gottes im Menschen⁷²

Was in der symbolischen Auseinandersetzung Hiobs mit der göttlichen Paradoxie unvermittelt gegenüberstand, die Unbewußtheit Gottes und die Bewußtheit des Menschen, kommt in Jesus Christus in eine erste Form der Vermittlung. In Jesus Christus partizipiert Gott erstmals an der Bewußtheit des Menschen. Er inkarniert sich in einem Menschen, begibt sich in die Beschränkung von Raum und Zeit, und damit in die Begrenzung, die nach JUNG Voraussetzung der Bewußtwerdung ist.

-
- 72) Mit der Person Jesu Christi als dem zentralen christlichen Symbol hat sich JUNG in zahlreichen Schriften auseinandergesetzt; vgl. vor allem: Psychologie und Alchemie, GW 12, S. 17-54 und 353-363; 'Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas', in: GW 11, S. 166-172. Desweiteren: Aion, Beiträge zur Symbolik des Selbst, GW 9.2; sowie: Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 436 ff.

Eine genauere Analyse und Einordnung der christologischen Aussagen JUNGs kann in dieser Arbeit nicht geleistet werden, sie bedürften einer gesonderten Thematisierung und Untersuchung.

Diese Arbeit versucht vor allem die christologischen Aspekte hinsichtlich ihrer soteriologisch-therapeutischen Bedeutung bei JUNG herauszuarbeiten, vgl. die Seiten 290 ff.

Zur Literatur sei auf H. WOLFFs Untersuchung: Jesus der Mann, Stuttgart 1975 hingewiesen.

Die Autorin versucht, vor allem die weiblichen Komponenten der Christus-Symbolik herauszustellen, der eine Glaubenshaltung der Rezeptivität entspricht: " 'Sorget nicht!', 'Hab keine Angst!', 'Klopfet an!' - hinter diesen Imperativen steht... ein heiler Mensch, der erste integrierte und darum heile Mann." - "Er war Realist, denn der heile Mensch sorgt nicht, er hat keine Lebensangst, er ist rezeptiv geöffnet oder klopft an. So lebt dieser heile Mensch in seiner heilen Welt." A.a.O. S. 171.

Gott selbst hat sich gewandelt, indem er sich aus der Sphäre des Jenseitigen, Archetypischen in die Sphäre des Begrenzten, Bestimmten, d.h. in den Raum menschlicher Erfahrung und Geschichte begab. JUNG schreibt: "Von allen... Erscheinungsformen des Erlösungs- und Wandlungsmysteriums unterscheidet sich die christliche Projektion in die historisch persönliche Gestalt Jesu. In ihm inkarnierte sich das mythische Geschehen und betrat damit den Raum der Weltgeschichte als einmaliges historisches und mystisches Ereignis."⁷³

In Jesus Christus spaltet sich der unbewußte Gott in seine inkommensurablen Gegensätze, in den liebenden Gott Vater und in die Gestalt des Widersachers, des Teufels. Überträgt man diese Selbstsymbolik wieder auf ihren archetypischen Grund, so zerfällt in der Individuation des Selbst im Ich ersteres in unvereinbare Gegensätze, die im unbewußt-archetypischen Status geeint, aber unreflektiert waren⁷⁴. Das Ich kann sich vor dieser Selbstassimilation nur retten, indem es sich mit seiner positiven Seite identifiziert und seine negative Komponente ins Unbewußte verdrängt. Das Ich ist also nicht fähig, die numinose Ganzheit des Selbst aus dem kollektiven Unbewußten zu ertragen, geschweige denn in sich zu verwirklichen.

73) C.G. JUNG, Psychologie und Alchemie, GW 12, S.354.

74) JUNG schreibt zum Begriff der Reflexion: "Wie das Wort "reflexio", nämlich "Zurückbeugung" besagt, handelt es sich bei der Reflexion um einen geistigen Akt im Gegensinn des Naturablaufes, nämlich um ein Anhalten, Sich-Besinnen, ein Bild-Entwerfen und eine innere Bezugnahme auf, und eine Auseinandersetzung mit dem Geschauten. Reflexion ist somit als ein Akt der Bewußtwerdung zu verstehen." Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, in: GW 11, S. 173, Anm. 9.

Die religiöse Symbolik beschreibt diesen psychischen Wandlungsprozeß als Offenbarwerden des liebenden Vatergottes in Jesus Christus, der das Böse in Gestalt Satans überwindet und vernichtet. JUNG verweist in diesem Zusammenhang auf die neutestamentliche Stelle LK 10,18: 'Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen' - und bemerkt dazu: "Dieses Gesicht betrifft das Zeitlichwerden einer metaphysischen Gegebenheit, nämlich die historisch (vorderhand) endgültige Trennung Jahwes von seinem dunklen Sohn."⁷⁵

Jesus Christus ist ein Symbol der lichten Seite des Selbst, das Neue Testament spricht symbolisch von der jungfräulichen Geburt und Sündlosigkeit Jesu Christi⁷⁶.

Die symbolische Spaltung des Selbstarchetypus in Gott Vater und Jesus Christus den Sohn ermöglicht eine Differenzierung von Gut und Böse aufgrund ihrer Bewußtwerdung als Gegensätze in Christus, dem Sohn. So kann JUNG sagen, der Sohn Gottes sei der Archetypus des Bewußtseins einerseits und die bewußte Identifikation mit der lichten Seite des Selbst andererseits: "Jahwe verleiht Leben und Tod. Christus verleiht Leben, sogar ewiges Leben, und keinen Tod. Gegenüber Jahwe stellt er eine deutliche Weiterentwicklung dar. Und zwar vermöge der Tatsache, daß Er ebenso leidender Mensch ist wie Gott. Durch seine Annäherung an den Menschen vervollkommnet sich der moralische Charakter des auctorum. Christus erscheint als Garant für Gottes Güte.

75) C.G. JUNG, Antwort auf Hiob, in: GW 11, S.440.

76) Vgl. beispielsweise Hebr 4,15: "Die gleichen Versuchungen hat er erfahren wie wir, jedoch ohne Sünde."

Er ist unser Anwalt im Himmel, Hiobs 'Gott gegen Gott'. Das ist die große Lehre Christi, er hat das Licht gewählt und die Dunkelheit zurückgewiesen; das gleiche kann auch der Mensch tun und so den Gegensätzen ent-rinnen - bis zu einem gewissen Grad."⁷⁷

Der hier erstmals angesprochene 'imitatio' Gedanke leitet die Interpretation zur Frage nach den soteriolo-gischen Implikationen des Symbols Jesu Christi für den leidenden Menschen bei C.G.JUNG.

77) Brief vom 27.12.1958 an Rev. MORTON
T. KELSEY, Br III, S. 215.

e.2 Soteriologische Akzente der Christologie
nach C.G.JUNG

Aus der Fülle der soteriologischen Deutungen Jesu Christi im Neuen Testament und der christlichen Dogmenbildung⁷⁸ problematisiert JUNG vor allem die Satisfaktionslehre, die das Kreuz Christi als stellvertretende Genugtuung für das Böse, die Sünde vor dem göttlichen Strafgericht versteht.

Um diese Mitte der 'JUNG'schen' Christologie gruppieren sich als weitere soteriologische Akzente eine Art 'Jesulogie', deren Zentrum die Unmittelbarkeit des Menschen Jesus zu Gott als dem Archetypus des Selbst bildet; eine 'theologia crucis', die Jesus als exemplum des an den Gegensätzen des Selbst gekreuzigten, vollständigen Menschen begreift; schließlich die soteriologische Dimension der Göttlichkeit Christi, die JUNG mit der Tradition der alten Kirche als Erlösung des Menschen zur Göttlichkeit begreift⁷⁹.

Die Erlösung von dem Bösen ist nach JUNG das Zentrum der christlichen Soteriologie. Diese Soteriologie ist bestimmt von einer Christologie, die Gott als gnädigen Vatergott begreift, der sich in seinem Sohn aus reiner Liebe dahingibt, um den Menschen von der Sünde und dem Bösen zu erlösen. JUNGs Kritik an dieser christozentrischen Erlösungslehre richtet sich vor allem gegen die fehlende Inkarnation der dunklen Seite Gottes

78) Vgl. dazu: D. WIEDERKEHR, Glaube an Erlösung, Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute, Freiburg 1976.

79) Vgl. dazu: A. GILG, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, München 1966; sowie: D. WIEDERKEHR, A.a.O., S.64-68.

im Erlöser.

So schreibt er: Der christliche Heilsglaube wird dualistisch, "... insofern als der in Satan personifizierte Teil der Gegensätze abgespalten wird und Satan im Zustand ewiger Verdammnis verbleibt. Dies stellt das zentrale Problem dar. Es ist von primärer Bedeutung und bildet den Ausgangspunkt der christlichen Erlösungslehre. Wenn das Christentum den Anspruch erhebt, eine monotheistische Religion zu sein, so ist die Annahme der im einen Gott enthaltenen Gegensätze unerläßlich."⁸⁰

Folgen wir JUNG, so hat sich Gott in Christus nicht in seiner Totalität inkarniert, die Erlösung des Menschen bleibt notwendig unvollständig, da er weiterhin mit dem Bösen, der Sünde als der unbewußt gebliebenen (d.h. nicht inkarnierten) Seite des bewußtwerdenden Selbst (dem Teufel) allein konfrontiert ist und von diesem Ausgespanntsein zwischen zwei Mächten, die sich in ihm realisieren wollen, zerrissen wird.

Unter diesem Blickwinkel verschärft die in Christus antizipierte Erlösung die Spaltung des Menschen in inkommensurable Gegensätze, da die Erfahrung der Christusgläubigen zeigt, daß dem Wollen des Guten eine Realität des Bösen in der eigenen Seele korrespondiert. Diese Erfahrung der Sünde, in deren Beschreibung JUNG wiederholt auf PAULUS verweist⁸¹, manifestiert für ihn die Unvollständigkeit der Erlösung durch Christus.

80) C. G. JUNG, Nachwort zu 'Antwort auf Hiob', in: GW 11, S. 506.

81) So schreibt JUNG in einem Brief an THEODOR BOVET v. 9. XI. 1955: "Ich habe durch viele bittere Erfahrungen einsehen müssen, daß die Sünde, die man hat oder ist, zwar bereut, aber nicht aufgehoben werden kann. Ich glaube nicht an den Tiger, der sich endgültig zum Vegetarianer bekehrt hat und nur noch Äpfel frißt. Mein Trost war immer Paulus, der es nicht unter seiner Würde hielt zuzugeben, daß er einen Pfahl im Fleische trug." Br II, S. 518.

In der Sprache der johanneischen Tradition kann JUNG auch sagen: "Der christliche Mensch ist der moralisch leidende Mensch, der trotz seiner potentiellen Erlöstheit in seinem Leid des Trösters, des Parakleten bedarf."⁸²

Diese Skizzierung der JUNG'schen Akzentsetzungen in der Frage nach dem Erlöserwerk Gottes in Jesus Christus soll nun in einer Interpretation der genannten soteriologischen Brennpunkte der Christologie entfaltet werden.

82) C.G. JUNG, Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, in: GW 11, S. 192.

e.2.1

JESUS CHRISTUS

JUNGS Christologie ist im wesentlichen monophysitisch orientiert, da JUNG Jesus Christus als geschichtlich manifest gewordenen Archetypus des Selbst begreift⁸³. Analog der Bedeutung der Bewußtwerdung des Selbst in einem individuellen Ich wird Jesus Christus als Symbol eines archetypisch bezogenen Lebens interpretiert, indem sich die Bewußtwerdung der Identität eines geschichtlichen Menschen mit dem Gottesbild aus dem kollektiven Unbewußten ereignet hat:

"Infolge der Vorherrschaft des Archetypus steht die 'ergriffene' menschliche Persönlichkeit in unmittelbarem Kontakt mit dem mundus archetypus, und ihr Leben, d.h. ihre Biographie, stellt eine Perikope im säkularen Ablauf oder in der 'ewigen Revolution' der 'göttlichen' Bilder dar. Ein ewig Vorhandenes erscheint in der Zeit als Ablauf. 'Als die Zeit erfüllt war', wandelte sich der alleinige Schöpfergott in einen Vater und erzeugte sich selber als Sohn, obwohl er seit Ewigkeit, d.h. in der pleromatischen Nichtzeit oder in der transzendentalen Seinsform immer schon Vater-Sohn-Geist-Mutter etc., d.h. der

83) JUNGS Fassung der Lehre von den zwei Naturen wäre einer eingehenderen Untersuchung wert, die aber aus Gründen der Themas eingrenzung hier nicht geleistet werden kann.

Ablauf archetypischer Voraussetzungen ist."⁸⁴

Der Einbruch des Archetypischen in die Geschichte, der sich im Symbol des Abstiegs des Gottessohnes aus dem Pleroma in die Finsternis der Schöpfung vollzieht, ist das wichtigste Interpretament, mit dem JUNG das Gott-Menschsein Jesu Christi zu verstehen sucht. Es ist das theologische Motiv der Kenosis, das JUNG psychisch in der Bewußtwerdung des Selbst im Ich wiederzufinden meint⁸⁵.

Nach JUNG hatte die historische Gestalt Jesus eine weitaus geringere Bedeutung, als die christologischen Glaubensbekenntnisse im Nachhinein praejudizieren.

-
- 84) JUNG in einem Brief vom 30. VIII. 1951 an Dr. H., in: Br II, S. 229.

Vgl. auch die Aussage in Aion, GW 9.2, S. 72: "Als historischer Mensch ist Christus einmalig und einzigartig, als Gott allgemein und ewig. Das Selbst als Individualität ist einmalig und einzigartig, als archetypisches Symbol dagegen ist es ein Gottesbild, also allgemein und 'ewig'."

- 85) Das 'theologoumenon' der 'Kenosis' stammt aus dem Christushymnus Phil 2, 6-11, isbs. V. 7: ἐκένωσεν = er entäußerte, entblößte sich. Zum Ganzen vgl. den Artikel: 'Kenosis', in: LThK Bd.6, hrsg. von J. HÖFER und K. RAHNER, 2. Aufl. Freiburg 1961, S. 115.

Im Symbol des menschwerdenden Gottes hat sich eine Stufe der Wandlung des unbewußten Gottesbildes in der Bewußtwerdungsgeschichte der Menschheit niedergeschlagen⁸⁶:

"Schon auf sehr früher Stufe also verschwand der wirkliche Mensch Jesus hinter den Emotionen und Projektionen seiner näheren und weiteren Umgebung; er wurde sofort und beinahe restlos an die seelischen 'Bereitschaftssysteme', die ihn umgaben, assimiliert und damit in deren archetypisch geformten Ausdruck umgewandelt. Er wurde zu jener kollektiven Gestalt, welche das zeitgenössische Unbewußte erwartete, und darum fragt man vergeblich, wer und wie er 'eigentlich' war. Wäre seine Gestalt nichts als menschlich und historisch getreu, so wäre sie nach aller Wahrscheinlichkeit ebenso unerleuchtend wie die eines Pythagoras, Sokrates oder Apollonius von Tyana. Er wirkte darum offenbarend, weil und insofern er ewiger (und darum unhistorischer) Gott war, und als solcher konnte er nur wirken dank dem consensus generalis der unbewußten Erwartung."⁸⁷

Dieser 'psychische' Ansatz bedingt die Relativität Geschichte Jesu von Nazareth bei JUNG. Die Geschichte ist für ihn kein Ort der Gottesoffenbarungen, sie ist eine zeitbedingte Kulisse der psychischen 'Binnengeschichte' des Bewußtseins mit seinem inneren, aus dem kollektiven Unbewußten sich offenbarenden Gott.

86) JUNG setzt die Individuation des Einzelnen mit der Individuation der Menschheit in eins, d.h. der Bewußtseinsgeschichte der Menschheit korrespondiert die Bewußtwerdung des Individuums et vice versa. Vgl. dazu noch einmal: A. JAFFÉ, Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung, S. 128-140, 'Die Individuation der Menschheit' "

87) C.G. JUNG, Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, in: GW 11, S. 168.

JUNGS Geschichtsverständnis ist von der Motivation getragen, eine Weltgeschichte "von innen" zu schreiben, d.h. eine Geschichte psychischer Menschheitserfahrungen zu rekonstruieren, die den äußeren, 'realen' Geschichtsereignissen zugrundeliegen. Dieser Ansatz geschichtlichen Verstehens verleiht dem JUNG'schen Christusbild einen doketischen Zug, der letztlich das Ärgernis der 'Menschlichkeit' resp. 'Leiblichkeit' der Geschichte Gottes mit dem Menschen zu 'Überspringen' sucht. Letztere Vermutung bestätigt sich beispielsweise in einer Briefstelle wie der folgenden: " Ich will nicht in den Unbewußtheitanebel des katholischen Konkretismus zurückkehren, deshalb bekämpfe ich auch den protestantischen Konkretismus der Historizität und die Gegenstandslosigkeit der protestantischen Verkündigung, die man heutzutage nur noch als ein historisches Überbleibsel begreifen kann. Wenn Christus mir etwas bedeutet, dann nur als Symbol. Als historische Gestalt könnte er ebenso gut Pythagoras, Laotse, Zarathustra u.s.w. heißen. Ich finde den historischen Jesus ganz und gar nicht erbaulich, sondern bloß interessant, weil kontrovers."⁸⁸ Diese Relativität der Geschichte hat eine Vermischung jesulogischer und christologischer Aussagen über die Heils- und Erlösungsbedeutung des Gottmenschen bei JUNG zur Folge.

88) Brief vom 20. III. 1951 an A. KELLER, in: Br II, S. 214.

JUNGS Jesusdeutung geht von der Erkenntnis A. SCHWEITZERS aus, daß das Leben des historischen Jesus nicht mehr von seinen geschichtlich-dogmatischen Übermalungen abstrahierbar ist, da die Überlieferungen des Neuen Testaments und der alten Kirche sich einer historisch rekonstruierbaren Geschichte Jesu verweigern⁸⁹.

Die Überlieferungen des geschichtlichen Wirkens Jesu von Nazareth werden von JUNG jedoch in drei Punkten für authentisch gehalten:

1. Jesu Botschaft vom 'nahen' Gott
2. Seine Überwindung einer Ethik der 'Gesetzlichkeit'
3. Jesu Leiden und Sterben am Kreuz

ad 1

Jesu Predigt von der Nähe Gottes und seinem Reich versteht JUNG als symbolische Realisation der Unmittelbarkeit des Menschen zur Gotteserfahrung aus dem kollektiven Unbewußten, d.h. psychologisch aus der Unmittelbarkeit jedes individuellen Ichs zum universalen Selbst, dem Archetypus Gottes. Das Wort aus Lk 17,21

übersetzt JUNG mit - das Gottesreich ist inwendig in euch.

89) Vgl. dazu den Brief JUNGS vom 3.11.1952 an UPTON SINCLAIR, in: Br II, S. 303-306, sowie die Ausführungen dieser Arbeit, die Seiten 492 ff.

90) Schon 1921, in: 'Psychologische Typen', hatte JUNG, damals noch in der Begrifflichkeit der Libidotheorie, diese spätere Interpretation der 'basileia tou theou' vorweggenommen: "Im Unbewußten liegt der Schatz, d.h. die in der Introversion versenkte oder versunkene Libido. Dieser Libidobetrag wird als 'Gottesreich' bezeichnet. Das Gottesreich bedeutet eine beständige Einigkeit oder Vereinigung mit Gott, ein Leben in seinem Reiche, d.h. also in dem Zustande, wo ein überwiegender Libidobetrag im Unbewußten liegt und von dort aus das bewußte Leben determiniert. Die im Unbewußten konzentrierte Libido

kommt vom Objekte, von der Welt, deren frühe Übermacht sie bedingte. Damals war Gott 'außen' gewesen, jetzt wirkt er von 'innen' als verborgener Schatz, der als Gottesreich aufgefaßt wird." GW 6, S. 268.

Zu Lk 17,21 in der neutestamentlichen Diskussion vgl. auch: Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament III: Das Evangelium nach Lukas von W. Grundmann, 6. Aufl. Berlin 1971, S. 338-341.

Diese Botschaft Jesu hat heilende Funktion, weil sie die mangelnde religio zum inneren Selbst/Gott, die Krankheit der Spaltung zwischen Schöpfer und Geschöpf symbolisch aufhebt, indem sie eine Heilung durch die Anamnese der Gotteserfahrung Jesu in der individuellen Seele präfiguriert⁹¹.

Diese Botschaft konkretisiert sich in der archetypischen Bezogenheit Jesu als Exemplum eines heilen, weil gottbezogenen Menschen: "Er bewahrt die Menschheit vor dem Verluste der Gottesgemeinschaft und dem Verlorengehen ins bloße Bewußtsein... ." ⁹²

Jesu Bestimmtheit von einer unmittelbaren Gewißheit Gottes ist für JUNG das zentrale christliche Symbol der erlösenden Selbsterfahrung in der Individuation im Sinne einer Bergung des Ichs in eine es tragende Ganzheit.

Es besteht eine bemerkenswerte Analogie dieser Jesusdeutung JUNGs zu derjenigen FRIEDRICH NIETZSCHES⁹³.

91) Die Bedeutung der Urbildlichkeit Jesu für den Glaubenden hat auch der 'Kirchenvater' des 19. Jahrhunderts, FRIEDRICH SCHLEIERMACHER in seinen christologischen Überlegungen herausgestellt. Ohne hier den Gesamtkomplex der Relationen zwischen SCHLEIERMACHERs und JUNGs theologischem Denken ausloten zu können, vgl. auch die Seiten 505 ff. dieser Arbeit, sei als exemplarischer Beleg die Deutung der Urbildlichkeit Jesu aus der 'Glaubenslehre' zitiert, die SCHLEIERMACHER definiert als "... die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben und sie zu bestimmen, ..." Der christliche Glaube, 2. umgearbeitete Ausgabe, 7. Aufl. Berlin 1960, Bd. 2, § 93, S. 35.

92) C.G. JUNG, Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 460.

93) Vgl. dazu: K. JASPERS, Nietzsche und das Christentum, München 1952, insb. die Seiten 19 ff.

So schreibt NIETZSCHE im 'Antichristen': - "er hat jede Kluft zwischen Gott und Mensch geleugnet, er lebte diese Einheit von Gott und Mensch als seine "frohe Botschaft""94 "Die 'Sünde', jedwedes Distanz-Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist abgeschafft - eben das ist die 'frohe Botschaft'. Die Seligkeit wird nicht verheißen, sie wird nicht an Bedingungen geknüpft: sie ist die einzige Realität - der Rest ist Zeichen, um von ihr zu reden"95

Die Verknüpfung dieses Gottesverhältnisses Jesu mit einer erneuerten Moral "Jenseits von Gut und Böse", gegründet auf die Freiheit des Subjektes zur Verantwortung des Guten und des Bösen, ist ein zweites gemeinsames Motiv der Jesusdeutung NIETZSCHEs und JUNGs. Für JUNG realisiert Jesus die Relativität moralischer Wertkategorien angesichts der inneren subjektiven Bestimmung durch den Archetypus des Selbst, resp. Gottes. Dieses Bestimmte ist durch eine verantwortete, bewußte Übernahme des Guten und gegebenenfalls auch des Bösen als der Person zugehörigen archetypischen seelischen Realitäten charakterisiert.

Die Bezogenheit auf den inneren Gott, den Archetypus des Selbst, relativiert, theologisch gesprochen das 'Gesetz', philosophisch die moralischen Kategorien, die in der deutschen philosophischen Tradition IMMANUEL KANT beispielhaft formuliert hat96.

94) F. NIETZSCHE, Der Antichrist, in: Werke in zwei Bänden, hrg. von I. FRENZEL, München 1967, Bd. II, S. 518.

95) A.a.O. S. 511.

96) Vgl. den berühmten kategorischen Imperativ: "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." In: 'Kritik der praktischen Vernunft', Akademie Ausgabe, Berlin 1902 ff, Bd. 5, S. 30.

JUNG zitiert zur Illustration dieser 'Ethik Jesu' wiederholt das apokryphe Herrenwort aus Codex D zu LK 6,5: "Mensch, wenn du weißt, was du tust, bist du selig, wenn du es nicht weißt, bist du verdammt."⁹⁷

Jesus ist demnach exemplum eines vom Gesetz erlösten Menschen, dessen Bestimmtheit nicht aus äußeren Wertkategorien, resp. einem göttlich sanktionierten 'Gesetz', sondern aus der Unbedingtheit seiner Selbst-Erfahrung als Gotteserfahrung resultiert⁹⁸.

In NIETZSCHES nachgelassenen Fragmenten aus dem Winter 1885/86 findet sich folgende Aussage: "Heil dir, so

-
- 97) Zitiert nach C.G. JUNG, Gut und Böse in der analytischen Psychologie, in: GW 11, S. 672.

Ein weiteres Beispiel der neuen 'Ethik Jesu' findet sich nach JUNG im Gleichnis vom ungerechten Haushalter. Lk 16, 1-8.

- 98) JUNG kommt von diesem Ansatz her zu einer vernichtenden Kritik der Christusgläubigen seiner Zeit: "Ich wünsche nur, daß die Christen von heutzutage einmal einsehen, daß das, was sie vertreten, überhaupt gar kein Christentum ist, sondern eine himmeltraurige Gesetzesreligion, von der der Stifter selber sie zu befreien versucht hat, indem er seiner Stimme und Bestimmung folgte bis zum bitteren Ende. Hätte er das nicht getan, so hätte es auch nie ein Christentum gegeben." Brief vom 13.1.1949 an J. FIERZ, in: Br II, S. 147.

Vgl. auch noch die Stelle aus: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, in: GW 7, 262: "Die paulinische Überwindung des Gesetzes fällt nur dem zu, der es versteht, anstelle des Gewissens die Seele zu setzen. Dazu sind sehr wenige befähigt. ('Viele sind berufen, doch wenige sind auserwählt').".

du weißt, was du thust; doch weißt du es nicht, so bist du unter dem Gesetze und unter des Gesetzes Fluch - 'Jesus von Nazareth' -"⁹⁹

Die Freiheit des bewußten Individuums zur verantwortlichen Übernahme des Guten und des Bösen im subjektiven Lebenszusammenhang und in der Geschichte der Gemeinschaft ist für NIETZSCHE, folgt man der autoritativen Signierung 'Jesus von Nazareth', das Evangelium Jesu, nämlich die erlösende Befreiung vom Fluch des Gesetzes¹⁰⁰.

JUNG und NIETZSCHE verbinden also mit der Person Jesu von Nazareth die Befreiung von jenem Gesetz, das das Ich in einer ständigen Angst vor dem Urteil dieses unerbittlichen inneren Richters gefangenhält¹⁰¹.

99) Zitiert nach: Nietzsche Werke, hrsg. v. G. COLLI und M. MONTINARI, Bd. VIII, 1 I(169), S. 44.

100) Es kann hier nicht näher auf diesen wichtigen Aspekt der nietzscheanischen Kritik am Christentum eingegangen werden. Es sei jedoch auf eine neuere Auseinandersetzung mit diesem Problem bei G. PICT hingewiesen: Vgl. dazu die Antwort G. PICTs auf den Aufsatz von E. RUDOLPH: Nietzsches Kritik an der Metaphysik und am Christentum, in: Theologie - was ist das? Hrsg. von G. Picht, Stuttgart 1977, die Seiten 311-322, isbs. 320 f.

101) JUNG und NIETZSCHE kommen also wie FREUD zu einer Destruktion des christlichen Gewissenbegriffs. Die hier angesprochene Problematik ist in den theologischen Auseinandersetzungen mit tiefenpsychologischen Themen bevorzugt aufgegriffen worden. Aus der Fülle der Literatur sei auf den Sammelband 'Das Gewissen als Problem' aus der Reihe 'Wege der Forschung', Bd. LXVI, hrsg. von N. PETRILOWITSCH, Darmstadt 1966 hingewiesen; desweiteren sei die theologisch orientierte Monographie von H. HARSCH, Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie, Heidelberg 1965 genannt.

Sie übernehmen, wenngleich in negativer ablehnender Form, damit jene Verknüpfung von Gesetz, Sünde und Krankheit, wie sie vor allem in der protestantischen Tradition bei M. LUTHER theologisch durchdacht worden ist¹⁰².

JUNG und NIETZSCHE projizieren von daher in ihre Jesusdeutung ihre Kritik und versuchte Überwindung des protestantischen Gewissens¹⁰³.

Die bewußte Übernahme der Freiheit des Subjekts zur Verantwortung seines Tuns (bei JUNG vor der Instanz der 'inneren Stimme', der Selbst-Erfahrung als unmittelbarer göttlicher Willensmanifestation; bei NIETZSCHE vor dem Gesamtbewußtsein der Menschheit, d.h. der Geschichte) verstehen beide als Kriterium einer Moral 'Jenseits von Gut und Böse', deren Prototyp Jesus von Nazareth ist.

102) Nicht zu vergessen die paulinische Tradition, als deren Hermeneuten sich die Reformatoren, allen voran LUTHER verstanden. Vgl. dazu: P. ALTHAUS, Paulus und Luther über den Menschen, 2. Aufl. Gütersloh 1951.

103) Die ganze Problematik der Frage nach 'dem' protestantischen Gewissen, das es als eindeutig bestimmbare Größe gar nicht gibt, kann hier nicht im einzelnen entfaltet werden. LUTHERS Gewissensbegriff ist zweifellos bei NIETZSCHE und JUNG nur noch in entstellter Form gegenwärtig. Vgl. zu diesem Gesamtkomplex den Artikel E. WOLFS über das 'Gewissen', in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von K. GALLING, 3. Aufl. Tübingen 1958, Bd. 2, Sp. 1550-1557.

In diesen Zusammenhang gehört auch JUNGs Kritik des christlichen Begriffs der Vollkommenheit¹⁰⁴:

Die Kategorie der Vollkommenheit ist nach ihm durch die Wertkategorie der Vollständigkeit zu ersetzen.

Jesus ist nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes Abbild eines vollkommenen Gottes und exemplum eines vollkommenen Menschen, dem seine Jünger in der Nachfolge gleichgestaltet werden sollen: 'Ihr nun sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist' (Mt5,48) -

Die archetypische Gotteserfahrung widerspricht aber per se dieser Vollkommenheitsforderung: Der Archetypus des Selbst zwingt ob seiner Paradoxie das Ich zum erleidenden Subjekt des Guten und des Bösen. Die Inkarnation Gottes in Jesus Christus als Realisation der lichten Seite des Selbst, negiert nach JUNG die Ganzheit Gottes und des Menschen als Abbild des unbewußten Selbst in seiner totalen Gegensätzlichkeit. Die Erfahrung eines Gottes aus der Seele, der sich in seiner totalen Paradoxie im Menschen verwirklichen will, verlangt nach Vollständigkeit, nach einer Realisation des Guten und des Bösen, d.h. nach einer Totalität von Bewußtwerdung. Das Neue Testament selbst spiegelt nach JUNG das Scheitern der Vollkommenheitsbemühungen des Menschen angesichts

104) Zum Begriff der Vollkommenheit in der christlichen Tradition, vgl. den Artikel - Vollkommenheit -, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von J. HÖFER und K. RAHNER, Freiburg 1965, Bd. 10, Sp. 863-866.

der archetypischen Substantialität des Bösen und der Sünde, d.h. der dunklen Seite der Selbstoffenbarung Gottes im Menschen.

So schreibt er: "Der Archetypus ... vollendet sich in seiner Vollständigkeit, die eine teleiosis ganz anderer Art darstellt... . Das Individuum mag sich zwar um Vollkommenheit **mühen** ('Ihr nun sollt vollkommen 'teleioi' sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist' Mt 5,48) muß aber zugunsten seiner Vollständigkeit sozusagen das Gegenteil seiner Absicht erleiden ('Ich finde also für mich, der ich das Gute tun will, das Gesetz gültig, daß das Böse bei mir vorhanden ist.' Röm 7,21)." ¹⁰⁵

Diesem Bösen ist der Mensch ausgeliefert, wenn anders er durch die totale Paradoxie Gottes bestimmt ist. Ein individuiertes, d.h. bewußtgewordenes Ich, das sich auf die Totalität des unbewußten Gottes bezogen weiß, ist zwar vom Gesetz im Sinne des apokryphen Herrenwortes aus Lk 6,4 erlöst, nicht aber von der Realität des Bösen, der Sünde in seiner Seele. JUNG: " Wer meint, durch die Anwendung des apokryphen Wortes, durch das 'wissende Tun' sich vor der Sünde zu bewahren oder sich zu erlösen, irrt, er hat sich vielmehr in die Sünde getaucht!" ¹⁰⁶

Der Mensch, der das exemplum Jesu hinsichtlich seiner Vollkommenheit zu realisieren sucht, wird zum erleidenden Subjekt der dunklen Seite Gottes. Die Nachfolge Jesu von Nazareth wird so bei JUNG zu einer Nachfolge des Gekreuzigten, als dem Symbol des zwischen den Gegensätzen Gottes gekreuzigten Menschen. Dieses Symbol des Gekreuzigten gehört nach JUNG zur Symbolik des sich im Bewußtsein wandelnden Archetypus des Selbst. Er schreibt: "Wenn nun

105) C.G. JUNG, Aion, GW 9.2 S. 78

106) Ibd., Gut und Böse in der Analytischen Psychologie, GW 11, S. 672.

der Archetypus des Selbst vorherrscht, so entsteht als psychologische Folge unvermeidlich jener konflikthafte Zustand, der durch das christliche Symbol der crucifixio anschaulich ausgedrückt ist, nämlich jener akute Zustand von Unerlöstheit, welcher erst mit dem "consummatum est" sein Ende findet. Die Anerkennung des Archetypus umgeht also keineswegs das christliche Mysterium, sondern schafft mit Notwendigkeit eben gerade die psychologische Vorbedingung, ohne welche "Erlösung" sinnlos erschiene.

"Erlösung" bedeutet nämlich nicht, daß einem eine Last abgenommen wird, die man zu tragen nie vermeint hat. Wie unerträglich sich der Mensch ist, erlebt nur der Vollständige. Man könnte daher vom christlichen Standpunkt aus, meines Erachtens wenigstens, nichts Wesentliches dagegen einwenden, wenn jemand die von der Natur uns auferlegte Aufgabe der Individuation und der Anerkennung der Ganzheit beziehungsweise der Vollständigkeit für sich verbindlich erachtet."¹⁰⁷

107) C.G. JUNG, Aion, GW 9.2, S. 79/80.

e.2₃ Die Bedeutung des Kreuzes in JUNGs
Christusverständnis

Im Symbol der Kreuzigung Jesu Christi ist nach JUNG die Bewußtwerdung der Paradoxie Gottes und des Menschen an die absolute Grenze ihrer geschichtlichen Offenbarkeit gelangt.

Gott und Mensch erleiden im Leiden und Sterben Christi am Kreuz die Suspension zwischen den Gegensätzen Gottes - und in paradoxer Gleichzeitigkeit die Erlösung. -

Im Leiden und Sterben Jesu Christi begibt sich Gott in das Leiden des Menschen, in die Gegensatzspannung von Gut und Böse hinein.

Am Kreuz, in Jesus Christus dem Sohn kommen die unbewußte Paradoxie Gottes und die bewußt erlebte Gegensätzlichkeit des Menschen zur Kongruenz. Hier realisiert Gott in Jesus Christus das Leiden Hiobs als den Zwang, diese Gegensatzspannung auszuhalten. Gott, der sich in Jesus Christus mit seiner lichten Seite identifiziert hat, erleidet am Kreuz die Konfrontation mit seiner abgespaltenen, in Satan projizierten und materialisierten Seite.

Das Kreuz ist für JUNG der symbolische Ort der Bewußtwerdung der Gespaltenheit Gottes. In Christus erkennt Gott das Leiden seines Geschöpfes als ein in seiner Paradoxie begründetes. Die Erlösung Gottes aus seiner Unbewußtheit kommt in der Identifikation mit dem zwischen den Gegensätzen Gottes gekreuzigten Menschen zur Vollendung. Ebenso wird aber nach JUNG in dieser Identitätswerdung von Gott und Mensch der Mensch erlöst, - und zwar zu einer Gottähnlichkeit im Leiden. Die Erkenntnis der seelischen Gespaltenheitserfahrung als Erfahrung der Gespaltenheit Gottes, wird in JUNGs Spätwerk zu der Erlösungserfahrung. So schreibt er:

"Wir verbinden mit Recht die Idee des Leidens mit einem Zustand, in welchem Gegensätze schmerzlich aufeinanderprallen, und wir scheuen uns, eine solche Erfahrung als Erlöstheit zu bezeichnen. Jedoch ist nicht zu leugnen, daß das große Symbol des christlichen Glaubens, das Kreuz, an dem die Leidensgestalt des Erlösers hängt, seit beinahe zweitausend Jahren dem Christen eindrucklich vor Augen geführt wird." - "Wieso dieses unvermeidliche Ergebnis der christlichen Psychologie Erlösung bedeuten soll, ist schwierig einzusehen, wenn nicht gerade das Bewußtwerden des Gegensatzes, so schmerzhaft diese Erkenntnis im Moment auch sein mag, die unmittelbare Empfindung von Erlöstheit mit sich führte. Es ist einerseits die Erlösung aus dem qualvollen Zustand dumpfer und hilfloser Unbewußtheit, andererseits das Innwerden der göttlichen Gegensätzlichkeit, deren der Mensch teilhaft werden kann, sofern er sich der Verwundung durch das trennende Schwert, welches Christus ist, nicht entzieht. Eben gerade im äußersten und bedrohlichsten Konflikt erfährt der Christ die Erlösung zur Göttlichkeit, sofern er daran nicht zerbricht, sondern die Last ein Gezeichneteter zu sein, auf sich nimmt. So und einzig auf diese Weise verwirklicht sich in ihm die imago Dei, die Menschwerdung Gottes". 108

108) C.G. JUNG, Antwort auf Hiob, GW 11, S. 447/48.

Wegen der Wichtigkeit dieses Interpretamentes zur Erlösung durch das Kreuz sei noch folgender Briefauszug wiedergegeben: "Irgendwem müssen Sie den Tribut entrichten, entweder den Menschen oder Gott, und am Ende werden sie entdecken, daß beide sie überforderten. In dieser grausamen Suspension werden sie erkennen, daß Erlösung nur im Feld der Mitte gefunden werden kann, im Zentrum ihres Selbst, das ebenso mit Gott ist wie gegen ihn; mit - insoweit Gott Sie bestimmt; - gegen - insoweit die luziferische Autonomie des Menschen außerhalb von Gott existiert. In Tat und Wahrheit geht Erlösung aus den Gegensätzen in Gott hervor. Das ist das ganze Problem, das ich im Hiob behandle, und das ist der Grund, warum Hiob Gott um Hilfe gegen Gott anfleht." - "Nirgends ist Stärkung und nirgends Trost, außer in der Unterwerfung unter das Selbst und im Annehmen des Selbst oder, wie Sie auch sagen können, des Gottes, der in seiner eigenen Schöpfung leidet." Brief an V. WHITE v. 2. IV. 1955, in: Br II, S. 475/76.

JUNG, der in seinen früheren Schriften eine heilende und erlösende Wiedergeburt des kranken Ichs aus dem heilen, weil ganzen Selbst für möglich erachtete, kommt in seinen Spätschriften zu einer wesentlich verhalteneren Einschätzung seelischen Heilwerdens. Dies zeigt sich exemplarisch in seiner Interpretation der soteriologischen Bedeutung des Kreuzes, das er als Offenbarung der archetypischen Identität der Gespaltenheit Gottes und des Menschen begreift. Das Kreuz symbolisiert die Identitätsfindung Gottes im leidenden Menschen, was psychologisch der Bewußtwerdung der Gegensätzlichkeit des Selbst im Ich entspricht, aber ebenso die Bergung des leidenden Menschen in die Abgründigkeit Gottes selbst, was wiederum psychologisch der Bezogenheit des Ichs auf die paradoxe Ganzheit des Selbst entspricht.¹⁰⁹

In der Symbolik der Rechtfertigungslehre bedeutet dies nach JUNG, daß eine theologia crucis von der Rechtfertigung Gottes und des Menschen zu handeln hat. Die christliche Tradition, allen voran die Satisfaktionslehre des ANSELM VON CANTERBURY¹¹⁰ hat einseitig die erlösende Wirkung des Opfertodes Jesu Christi zur Sühne für die Sünde der Menschheit herausgestellt, eine göttliche Tat, die den Freispruch des Sünders vor dem eschatologischen Zornesgericht Gottes ermöglichen soll.

109) Vgl. dazu auch die Ausführungen von A. GRÜN, in: Erlösung durch das Kreuz, Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis, Münster-schwarzach 1974, isbs. die Seiten 248 f.

110) Vgl. dazu A. ADAM, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 2, 2. Auflage Gütersloh 1972, S. 71 f.

Diese Vorstellung Gottes als eines unerbittlichen Richters und Vollstreckers der Gerechtigkeit auch im Erlösungswerk ist nach JUNG schwerlich mit der Sündenvergebung 'allein aus Gnaden' vereinbar¹¹¹:

"Was ist das für ein Vater, der lieber den Sohn abschlachtet, als daß er seinen übelberatenen und von seinem Satan verführten Geschöpfen großmütig verzeiht? Was soll mit diesem grausamen und archaischen Sohnesopfer demonstriert werden? Etwa die Liebe Gottes? Oder seine Unversöhnlichkeit?"¹¹²

Nach JUNG hat eine theologia crucis ebenso wie von der gerechtmachenden Gnade von der 'Sünde' und Unge-
rechtigkeit Gottes zu reden, von der schreienden Dissonanz zwischen seinem Allwissen und seiner Allmacht angesichts des Leidens seiner Schöpfung¹¹³.

111) Vgl. dazu den Aufsatz O. WOLFFs: C.G. Jungs "Antwort auf Hiob", in: Dialog über den Menschen, Festschrift für W. BITTER, Stuttgart 1967, S. 153-168.

WOLFF spricht dieser von JUNG herausgestellten Unerträglichkeit der Satisfaktionslehre ihre Berechtigung zu: "Jung hat somit recht, die 'Unerträglichkeit' gegen die er sich so affektgeladen und leidenschaftlich empört, ist gerade im Namen der Wahrheit des Evangeliums nicht, sie ist auf keinen Fall zu 'schlucken'."

A.a.O. S. 161. Nach WOLFF ist gerade an der Unergründlichkeit der Liebe Gottes, die ihren eigenen Sohn dahingibt, festzuhalten.

112) C.G. JUNG, Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 449.

113) Zur theologischen Erörterung der hier angesprochenen Theodizeeproblematik vgl. die Seiten 557 ff.

Unter diesem Aspekt ist das Versöhnungswerk am Kreuz...
 "nicht als Abtragen einer menschlichen Schuld an Gott,
 sondern vielmehr als die Wiedergutmachung eines gött-
 lichen Unrechtes am Menschen"¹¹⁴ zu betrachten.

Gott rechtfertigt den Menschen durch das Kreuz Christi
 insofern, als er seines Geschöpfs als leidendem Abbild
 Seiner paradoxen Gespaltenheit bewußt wird. Dies reali-
 siert sich nach JUNG brennpunktartig in Jesu Ver-
 zweiflungsschrei am Kreuz: 'Mein Gott, mein Gott, warum
 hast Du mich verlassen?' Er schreibt zu dieser Stelle aus
 Mk 15, 34: "Hier erreicht sein menschliches Wesen
 Göttlichkeit, nämlich in dem Augenblick, wo der Gott
 den sterblichen Menschen erlebt und das erfährt, was
 er seinen treuen Knecht Hiob hat erdulden lassen. Hier
 wird die Antwort auf Hiob gegeben, und wie ersichtlich,
 ist auch dieser supreme Augenblick ebenso göttlich
 wie menschlich, ebenso 'eschatologisch' wie 'psycho-
 logisch'." ¹¹⁵

Der gekreuzigte Christus ist nach JUNG Symbol der
 Rechtfertigung des Menschen durch Gott aber auch der
 Rechtfertigung Gottes vor den Menschen. Seiner mensch-
 lichen Natur nach ist der gekreuzigte Christus exemplum
 des Menschen, der der Paradoxie Gottes in sich leidend
 gewiß wird und im Ertragen der Gespaltenheit Gottes
 zur Göttlichkeit im Leiden erlöst wird; seiner gött-
 lichen Natur nach ist Christus am Kreuz exemplum der
 Inkarnation Gottes im Menschen, der in der Identifi-
 kation mit dem Schmerz des Menschen seine schöpferische
 Offenbarung wieder - einholt und so aus seiner Unbe-
 wußtheit erlöst wird.

114) Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 448.

115) A.a.O. S. 438.

Der gekreuzigte Christus ist somit bei JUNG exemplum der Heilung und Erlösung Gottes im Menschen und des Menschen in Gott.

JUNGS Umkehrung der Erlösung und Rechtfertigung allein aus dem Glauben, die als seine Hauptkritik am Protestantismus in einem früheren Abschnitt erörtert wurde¹¹⁶, zeigt sich nirgends deutlicher als in seiner Interpretation der Christologie, resp. in der Beschreibung ihrer erlösenden Bedeutung für den Menschen.

MARTIN LUTHER, der die protestantische Wieder-Entdeckung der Bedeutung der Rechtfertigungslehre für den christlichen Glauben begründete, hat in seinen soteriologischen Reflexionen über Jesus Christus das Amt Christi unter zwei Grundmotiven ausgelegt; dem des Exempels, und dem der Gabe, des Geschenkes Gottes an uns.

"Darum solltu Christum, sein Wort, Werk und Leiden zweierlei Weise fassen. Einmal als ein Exempel, dir vorgetragen, dem du folgen sollt und auch also tun, ..."

"Das Häuptstück und Grund des Euangelii ist, daß du Christum zuvor, ehe du ihn zum Exempel fassest, aufnimmest und erkennest, als ein Gabe und Geschenk, das dir von Gott geben und dein Eigen sei. Also daß, wenn du ihm zusiehst oder hörst, daß er etwas tut oder leidet, daß du nit zweifelst, er selb Christus mit solchem Tun und Leiden sei dein, darauf du dich nit weniger mügest verlassen, denn als hättestu es tan, ja, als wärest du derselbige Christus. ...".

"Siehe, wenn du also Christum fassest als eine Gabe dir zu eigen geben und zweifest nit dran, so bistu ein Christen, der Glaube erlöset dich von Sünden, Tod und Hölle, macht, daß du alle Ding überwindest..."¹¹⁷

116) Vgl. die Seiten 225 f.

-
- 117) MARTIN LUTHER, Vorrede zur Kirchenpostille, 1522, dem 'Klein-Unterricht', WA 10 I, 1, S.11,12-18 und 12,7-10. Es sei noch angemerkt, daß auch LUTHERs Sakramentsverständnis ganz von diesem Motiv des Geschenkes Gottes an uns, das im Glauben ergriffen werden will, bestimmt ist. Vgl. dazu den Aufsatz von K.-H. ZUR MÜHLEN: Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel "Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum" in der Theologie LUTHERS, in: Z Th K, 70 Jg. 1973, H.1, S.50-76.

Im Gegensatz zu dieser soteriologischen Begründung der Christologie als personhaft geschenktem Heil versteht JUNG Christus allein als Exemplum. Der menschgewordene Gott ist Symbol einer Stufe der Bewußtwerdung des unbewußten Gottes im Menschen.

Christi Botschaft, Leiden und Sterben haben so die Funktion einer durch die Projektion auf eine historische Person vermittelten Anamnesis des Selbst als Archetypus Gottes in der Seele des Einzelnen. Christus ist ein Symbol des sich in der Seele realisierenden unbewußten Gottesbildes, das die Unmittelbarkeit und Paradoxie dieser Gottesoffenbarung, die in der Individuation dem Ich widerfährt, in eine historische Person projiziert spiegelt. Eine stellvertretende Erlösung kann es nach JUNG nicht geben, allein die Realisation des Selbst, des unbewußten Gottes in der Psyche des je Einzelnen erlöst den Menschen von der quälenden Spaltung seiner selbst. Die Aufhebung und damit Erlösung von dieser Gespaltenheit geschieht durch die Offenbarung Gottes im Menschen als unbewußtem, paradoxen Schöpfer, der den Menschen zum Träger seiner immanenten Gegensätzlichkeit macht, seinem Leiden an diesem Gott die Partizipation an der Bewußtwerdung Gottes im Menschen und Wandlung Gottes im Menschen zumißt¹¹⁸.

118) So resümiert JUNG: "Die Welt ist das Leiden Gottes und jeder einzelne Mensch, der auch nur annähernd seine eigene Ganzheit sein möchte, weiß genau, daß sie eine Kreuztragung bedeutet." Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas. in: GW 11, S. 195.

Der Mensch wird zum Subjekt des Erlösungswerkes, das im Kreuz Christi präfiguriert ist; so kommt es zu einer vehementen Kritik JUNGs an der von LUTHER herausgestellten Heilsbedeutung des 'Christus für uns': "Wir ahmen Christus nach und hoffen, daß er uns von unserem eigenen Schicksal erlösen werde. Wir folgen als Lämmlein dem Hirten, natürlich auf eine gute Weide. Daß wir unser Oben und Unten zusammensetzen, davon ist gar keine Rede. Im Gegenteil: Christus und sein Kreuz erlösen uns von unserem Konflikt, den wir einfach stehenlassen. Wir sind gesetzes- und traditionstreue Pharisäer, wir fliehen die Häresie und sind nur auf die imitatio Christi bedacht, aber ja nicht auf die uns auferlegte eigene Wirklichkeit, die Vereinigung der Gegensätze in uns, sondern ziehen es vor zu glauben, daß Christus dies schon für uns getan habe. Anstatt, daß wir uns selber, d.h. unser Kreuz selber tragen, beladen wir Christus mit unseren ungelösten Konflikten. Wir 'stellen uns unter sein Kreuz', aber beileibe nicht unter unser eigenes. Wer letzteres tut, ist ein Ketzer, Selbsterlöser, 'Psychoanalytiker' und Gott weiß was. Das Kreuz Christi wurde von ihm selber getragen und war sein eigenes. Sich unter ein fremdes und schon getragenes Kreuz zu stellen, ist sicherlich einfacher, als sein eigenes Kreuz unter dem Spott und der Verachtung seiner Umwelt zu tragen."¹¹⁹ Die Vergebung der Sünde(n) durch den Glauben an Christus wird von JUNG in gleicher Weise infrage gestellt: "Das Vorbild Christus hat sich mit der

119) Brief vom 3.7.1952 an Pfarrerin DOROTHEE HOCH, in: Br II, S. 290. Zur theologischen Auseinandersetzung mit dieser These JUNGs, vgl. die Seiten 589 ff. dieser Arbeit.

Sünde der Welt beladen. Ist es aber ganz draußen, so ist auch die Sünde des Einzelnen draußen, und damit ist letzterer mehr Fragment als je, denn oberflächliches Mißverstehen eröffnet ihm einen bequemen Weg, seine Sünden buchstäblich 'auf ihn zu werfen', und so einer tieferen Verantwortung zu entgehen, was mit dem Geist des Christentums im Widerspruch steht. Diese Formalistik und diese Laxheit waren nicht nur eine der Ursachen der Reformation, sondern sie sind auch innerhalb des Protestantismus vorhanden."¹²⁰

Christus als Exemplum der Selbstrealisation Gottes in seinem Geschöpf verlagert die Bedeutung der psychischen Selbst-Erfahrung als Bergung des Ichs in ein intrapsychisch sich offenbarendes und erfahrbare Da-Sein Gottes in die Aufgabe, die Schwachheit Gottes ob seiner Unbewußtheit in bezug auf sich selbst und seine Schöpfung im menschlichen Bewußtsein aufzuheben, Gott zur Selbsterkenntnis im Menschen zu erlösen.

Wie kann aber unter diesem Horizont der Erlösungsbedürftigkeit Gottes selbst überhaupt noch von einer Erlösung des Menschen gesprochen werden?

Unsere Ausgangsfrage zu JUNGs Spätwerk betraf die im mittleren Werk unbeantwortet gebliebene Frage nach der Gewißheit der Selbst- resp. Gotteserfahrung in den Tiefen der Seele, genauer, ob die Erfahrung eines schöpferischen Gottes aus dem Unbewußten per se eine Heils- und Erlösungserfahrung ist.

120) C.G. JUNG, Psychologie und Alchemie, GW 12, S. 22/23.

Es zeigte sich, daß JUNGs Antwort in seinem Spätwerk zusehends von den Erfahrungen der zerstörerischen negativ-bösen Manifestationen dieses aus dem Unbewußten wirkenden Schöpfergottes gezeichnet ist.

Es gibt keine Erlösung vom Bösen, von der Sünde durch einen rettenden Gott der Liebe, da das Böse zu seinem eigenen Wesen gehört. Das Wirken dieses Gottes ist durch das Ineinanderfallen von Heils- und Zerstörungswillen bestimmt. Diese gegenwärtige Gotteserfahrung aus dem Unbewußten koinzidiert für JUNG mit Gotteserfahrungen des Alten Testaments, insbesondere derjenigen Hiobs¹²¹. So entfaltet er seine visionäre Schau der Inkarnation Gottes in Christus als erster Stufe der Bewußtwerdung Gottes im Menschen. Das Kreuz Christi wird zum Symbol des Erlösungswerkes, - nicht als totale Selbstopferung Gottes für die Sünde des Menschen, sondern in Umkehrung dieses Satisfaktionsinterpretamentes zum Selbstopfer Gottes gegenüber dem Zorn seiner dunklen, im Teufel abgespaltenen Seite, zur Partizipation des bewußt gewordenen Schöpfers am Leiden seiner Schöpfung, zu einem Akt der Sühne für die unbewußte Imputation seiner Antinomie auf seine Geschöpfe. So kann JUNG formulieren: "In der Erfahrung des Selbst wird nicht mehr wie früher, der Gegensatz 'Gott und Mensch' überbrückt, sondern der Gegensatz im Gottesbild. Das ist der Sinn des 'Gottesdienstes' -, d.h. des Dienstes, den

121) Ein weiterer von JUNG oftmals zitierter Text ist der 89. Psalm; vgl. z.B. Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 397.

der Mensch Gott leisten kann, daß Licht aus der Finsternis entstehe, daß der Schöpfer seiner Schöpfung und der Mensch seiner selbst bewußt werde." ¹²²

Erlösung und Heil sind somit nicht etwas per se für den Menschen daseiendes, sondern etwas von dem Menschen erst zu erschaffendes.

Im Kreuz ist die Erfahrung des Scheiterns dieser Erlösungsaufgabe mit aufgehoben. So schreibt JUNG: "Die völlige Erlöstheit vom Leiden dieser Welt müssen wir wohl der Illusion überlassen. Schließlich endet das symbolisch-vorbildhafte Menschenleben des Christus auch nicht in gesättigter Seligkeit, sondern am Kreuz." "Das Ziel ist nur als Idee wichtig, wesentlich aber ist das opus, das zum Ziele hinführt; es erfüllt die Dauer des Lebens mit einem Sinn" ¹²³. Christus und sein Kreuz haben somit bei JUNG die Bedeutung eines Exempels für die je im einzelnen zu schaffende Erlösung Gottes aus dem kollektiven Unbewußten zu einer Bewußtwerdung im individuellen Bewußtsein, die in ihrer Folge auch eine Erlösung des Individuums

122) C.G. JUNG, Erinnerungen, ... S. 341.
Keine Formulierung könnte die Akzentverschiebung der JUNG'schen 'Soteriologie' vom mittleren zum Spätwerk kennzeichnender charakterisieren.

123) Die Psychologie der Übertragung, in: GW 16, S. 213. JUNG hat hier seinen eigenen Anspruch an die Psychotherapie insofern erfüllt, als diese seelisch Leidende durch die Vermittlung heilender Fiktionen heilen soll. Vgl. dazu die Seiten 180 ff. dieser Arbeit.

aus der Abspaltung von Gott zu einer Heilserfahrung im Sinne einer Ganzheitserfahrung mit Gott im Leiden zeitigt.

Eine solcherart gestaltete christozentrische Soteriologie, die Christus als Exempel der Erlösung begreift, will JUNG in der Christologie des Protestantismus wiederfinden. Dies kann er nur unter Ausschließung der oben dargelegten Priorität Christi als Gabe, Geschenk Gottes 'pro me', wie folgende Briefstelle zeigt: "Der Protestantismus hat fast das ganze ursprüngliche Dogma, wie auch den Ritus, fallengelassen und sich allein auf Christus, den Heiland, konzentriert. Das ist ... genau wie es sein sollte; denn es zeigt, daß der Protestantismus die Erfahrung eines erlösenden oder führenden Prinzips gemacht hat, welches sich in der menschlichen Psyche manifestiert."¹²⁴

124) Brief vom 27.12.1958 an Rev. MORTON T. KELSEY, in: Br III, S. 214.
Zur kritischen Auseinandersetzung mit dieser Deutung vgl. die Seiten 589 ff. dieser Arbeit.

- f) Heil und Erlösung des Menschen unter dem
Horizont einer erneuerten Pneumatologie

JUNGS soteriologische Reflexionen enden in einer Pneumatologie, die sich, so JUNG selbst, "jenseits von Christus" befindet¹²⁵. Das Kreuz als Offenbarungssymbol der Gespaltenheit des Schöpfers und seiner Schöpfung läßt die christologische Stufe der Bewußtwerdung Gottes hinter sich und offenbart die totale Selbst-Bewußtwerdung Gottes im Menschen, die Wandlung Gottes zum Heiligen Geist.

Jesus Christus starb, so JUNG, in der äußersten Suspension zwischen Gott und Mensch, Selbst und Ich, Gut und Böse¹²⁶.

Gottes Antwort auf diesen Tod ist in JUNGS Interpretation nicht die Auferweckung, sondern unter Ausblendung Christi die vollständige Inkarnation, d.h. Selbstbewußtwerdung Gottes im Menschen. Gott stirbt, opfert sich in den Menschen hinein, unter Miteinbeziehung jener ehemals in Satan projizierten dunklen

-
- 125) So schreibt JUNG in einem Brief an Pfarrer H. WEGMANN v. 19. XII. 1943: "Das Bekenntnis zum Heiligen Geist ist aber jenseits von Christus... und darum, wie mir scheint, zur Erreichung jenes Heiles... dienlicher als jene rückschauende Erinnerung an den präfigurierenden Gottmenschen, der doch ein Wegbereiter war für den Parakleten." Br I, S. 421.
- 126) "Christus wurde gekreuzigt zwischen einem, der aufstieg, und einem anderen, der hinabstieg (gemeint sind die beiden Schwächer aus Lk 23,39-43), d.h. zwischen den Gegensätzen." Brief an VICTOR WHITE vom 2.4.1955, in: Br II, S. 475.

Seite, derer sich Gott in der Identifikation mit dem Leiden des Menschen am Kreuz bewußt wurde¹²⁷. JUNG: "Wir sollten uns an die von den Kirchenvätern hervorgehobenen Tatsache erinnern, daß Gott Sich dem Tod des Menschen am Kreuz hingab, auf daß wir zu Göttern würden. Die Gottheit nahm ihre Wohnstätte im Menschen mit der deutlichen Absicht, Ihr eigenes Gutsein im Menschen zu verwirklichen. So sind wir Gefäß oder Kinder und Erben der im Leib des 'Sklaven' leidenden Gottheit."¹²⁸.

Überträgt man die Symbolik des Heiligen Geistes, die JUNG vor allem anhand der johanneischen Parakletenvorstellung interpretiert¹²⁹, auf den Individuationsprozeß in seiner Heils- und Erlösungserfahrung für den seelisch gespaltenen Menschen, so hat sich im Stadium des Heiligen Geistes die Approximation des Selbstarchetypus an das leidende Bewußtsein vollständig ereignet¹³⁰.

127) "Infolgedessen bedeutet das Opfer die Selbstvernichtung des amoralischen, in einem sterblichen Körper inkarnierten Gottes. Das Opfer erhält den Charakter einer hochmoralischen Tat, sozusagen einer Selbstbestrafung." JUNG in einem Brief an E. KOTSCHNIG vom 30.6.1956, in: Br III, S. 40.

128) A.a.O. S. 41/42.

129) Zur neutestamentlichen Parakletenvorstellung vgl.: G. BORNKAMM, Der Paraklet im Johannesevangelium, in: Geschichte und Glaube I, Ges. Aufsätze III, München 1968, S. 68-89.

130) Diese 'JUNG'sche' Interpretation der christlichen Trinitätslehre, die schließlich durch die Einfügung eines göttlichen 'Vierten', das bei JUNG sowohl das in Satan personifizierte Böse

als auch das Weibliche vertreten kann, zu einer Quaternität wird, kann hier nicht ausführlicher dargestellt werden. Berühmt geworden ist in diesem Zusammenhang JUNGs begeisterte Aufnahme des Dogmas der Assumptio Mariae aus dem Jahre 1950. Vgl. dazu: Antwort an Hiob, in: GW 11, S. 495 f und S. 498 ff. Zur Literatur sei auf JUNGs Schrift: Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, in: GW 11, S. 119-219 hingewiesen, an Sekundärliteratur sei die Monographie von H. UNTERSTE, Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C.G. Jung, Düsseldorf 1977, genannt, insbesondere die Seiten 68-162.

Gott Vater symbolisierte das Selbst in seiner Schöpferpotentialität als coincidentia oppositorum, und zwar im Stadium der Unbewußtheit.

Gott Sohn symbolisierte die erste Stufe der Bewußtwerdung dieses Archetyps. In ihm manifestierte sich neben der schöpferischen Funktion des Selbst seine erlösende Bedeutung: Sie besteht einmal im exemplum Christi hinsichtlich der heilenden religio des Bewußtseins zum bergenden Schöpfergrund; zweitens in seiner bewußten Identifizierung mit der lichten Seite des Selbst, die eine Abspaltung des Bösen und erste Form der Bewältigung desselben ermöglicht: Christus ist die Inkarnation der lichten Seite Gottes, d.h. des Archetypus des Selbst. Drittens hebt das Symbol des gekreuzigten Christus die Gespaltenheitserfahrung des Menschen auf in die unergründliche Gespaltenheit Gottes selbst, derer sich Gott in der Identifikation mit dem Leiden der Welt bewußt wurde. "Insofern Christus als zweite Person der Trinität aufgefaßt wird, ist das Selbstopfer der Beweis für Gottes Güte."¹³¹ Die Erlösung, in Jesus Christus als die Passion Gottes und des Menschen in der totalen Suspension des Kreuzes präfiguriert, realisiert sich in der Psyche heutiger Individuen als asymptotische Identitätswerdung von Selbst und Ich in der dialektischen Auseinandersetzung des leidenden Bewußtseins mit den Archetypen des kollektiven Unbewußten, in besonderem dem Archetypus des Selbst als innerem Gottesbild. Dieser von JUNG als Individuation bezeichnete Prozeß rekapituliert die symbolisch-historisch vorgegebene Geschichte der Wandlung

131) JUNG in einem Brief an E. KOTSCHNIG vom 30.VI.1956, in Br III, S. 38.

Gottes in der Begegnung mit seiner Schöpfung in der Psyche des Einzelnen, dem Ort der Gegenwart und Vergegenwärtigung Gottes.

Hat sich das leidende Ich dem totalen Zustand der Suspension zwischen den Aporien des Selbst geopfert, was dem Symbol der Kreuzigung des exemplum Jesu Christi entspricht, erfährt es die Erlösung als Identitätswerdung mit der paradoxen Ganzheit des Selbst: diese psychische Konstellation entspricht nach JUNG dem christlichen Symbol des Heiligen Geistes: "Dies ist der pneumatische Zustand, den der Schöpfer nach der Phase der Menschwerdung erreicht. Es ist die Erfahrung eines jeden, der die vollständige Aufhebung seines Ego im absoluten, durch Christus versus Satan symbolisierten Konflikt erlitten hat. Der Zustand des Heiligen Geistes bedeutet eine Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit des Unbewußten auf der Stufe der Bewußtheit. Darauf wird, nach meiner Auffassung, in dem Logion Christi angespielt: 'Ihr seid Götter'." ¹³²

Die Verantwortung des Menschen für Gott, d.h. psychisch des bewußten Ichs für die Paradoxie des unbewußten Selbst, ist nach JUNG symbolisch in der Verleihung des Geistes Gottes an die Menschen ausgesprochen. Als Geist inkarniert sich Gott in seiner totalen Gegensätzlichkeit im Menschen. Damit wird der Mensch zum erleidenden Subjekt der Versöhnung Gottes. Diese Totalität der Menschwerdung Gottes bewirkt aber ebenso eine Versöhnung des Menschen mit Gott, insoweit er sich als responsorischen Spiegel der Paradoxie des Schöpfers erfährt, der ob seiner Bewußtseinswerdung

132) So JUNG in einem Brief an V. WHITE v.
24.11.1953, in: Br II, S. 354.

der verantwortenden Reflexion seines Geschöpfes bedarf.

So symbolisiert die Heilig-Geistwerdung Gottes die Erlösungserfahrung des Sinnes, der in der Selbstbewußtwerdung Gottes im Menschen verborgen liegt. Für das christliche Erlösungsverständnis bedeutet dies nach JUNG, daß die Erlösung in Christus eine unvollständige ist und die Beziehung Gottes und des Menschen einer weiteren Wandlung bedarf. So resümiert er: "Der christliche Mensch ist der moralisch leidende Mensch, der trotz seiner potentiellen Erlöstheit in seinem Leid des Trösters, des Parakleten bedarf. Der Mensch kann den Konflikt aus eigener Kraft nicht überwinden, wie er ihn ja auch nicht erfunden hat. Er ist auf die göttliche Tröstung und Versöhnung angewiesen, d.h. auf die spontane Offenbarung jenes Geistes, der menschlichem Willen nicht gehorcht, sondern kommt und geht, wie Er will. Jener Geist ist ein autonomes seelisches Geschehen, eine Stillung nach dem Sturm, ein versöhnendes Licht in den Finsternissen des menschlichen Verstandes und die geheime Ordnung unseres seelischen Chaos. Der Heilige Geist ist ein Tröster wie der Vater, ein stilles, ewiges und abgründiges Eines, in welchem die Liebe und der Schrecken Gottes zur wortlosen Einheit zusammengeschmolzen sind. Und eben darin wird der Ursinn der noch sinnlosen Vaterwelt im Raume menschlicher Erfahrung und Reflexion wieder hergestellt. Der Heilige Geist ist in einer quaternarischen Anschauung eine Versöhnung der Gegensätze und damit die Antwort auf jenes Leiden in der Gottheit, das Christus personifiziert."¹³³

133) Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, in: GW 11, S. 192.

Dieses Geschehen einer fortwirkenden Wandlung Gottes, das über die christliche Symbolik der Trinität hinausgeht, sieht JUNG in gegenwärtigen Gotteserfahrungen aus dem kollektiven Unbewußten antizipiert¹³⁴. So gesehen kommt dem psychotherapeutischen Prozeß der Selbst-Ich Assimilation in der Individuation eine theologisch-soteriologische Bedeutung zu: "Die Bedeutung des Menschen hat sich durch die Inkarnation erhöht. Wir haben teil am göttlichen Leben und müssen neue Verantwortung übernehmen: sie liegt in der Weiterführung der göttlichen Selbstverwirklichung, nämlich in der Aufgabe unserer Individuation."¹³⁵ Noch unmißverständlicher hat JUNG den soteriologischen Anspruch der Tiefenpsychologie in einem Brief an den griechisch-orthodoxen Pfarrer GERHARD P. ZACHARIAS formuliert: "Wie Origenes die Hl. Schrift als Leib des Logos versteht, so ist die Psychologie des Ubw. auch als eine Rezeptionerscheinung zu deuten. Dabei ist das vorher gewußte XP-Bild allerdings nicht durch menschliche Vermittlung in die Erscheinung getreten, sondern der transzendente ("totale") XP hat sich einen neuen spezifischeren Leib geschaffen."¹³⁶

134) Nach JUNG kann damit gerechnet werden, "daß wir Sphären eines bisher noch nicht gewandelten Gottes berühren, wenn unser Bewußtsein sich in den Bereich des Unbewußten auszudehnen beginnt." Brief v. 30.VI.1956 an E. KOTSCHNIG, in: Br III, S. 40.

135) A.a.O. S. 42.

136) W. BITTER hat diesen Ansatz als die "Kehre" Jungs bezeichnet: "In den Sätzen von Jung kommt eine erstaunliche "Kehre" seines Denkens zum Ausdruck: die Psychologie des Unbewußten wird nicht mehr vom Menschen, sondern - kosmisch verstanden - vom Logos her gesehen." Religiosität in der Krise, in: Der Verlust der Mitte, Freiburg 1969. Dieser Deutung BITTERS ist nicht zuzustimmen. JUNG hat weder vom Menschen noch vom 'Logos' ausgehend gedacht, sondern von Anfang an vom Archetypischen und seinen symbolischen Manifestationen in der Psyche. So auch A. JAFFÉ in: Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. JUNG, S. 145.

g)

Zusammenfassung

Schon in seinem mittleren Werk hatte JUNG Heilung und Erlösung mit der Offenbarung des Selbstarchetypus aus dem kollektiven Unbewußten zusammengesehen. Die Bewußtwerdung eines tragenden Schöpfergrundes, die empirisch von einer Gotteserfahrung nicht zu trennen ist, birgt das leidende Ich in eine numinose Erfahrung von Annahme und Versöhnung mit der Paradoxie des Daseins.

Im Spätwerk JUNGs wird die Gewißheit der psychischen Gotteserfahrung als Heils- und Erlösungserfahrung problematisiert: Gott selbst erweist sich in seinen psychischen Manifestationen als paradox, erscheint als Spiegelung der Gespaltenheitserfahrung des leidenden Menschen. So kommt JUNG zu der Schlußfolgerung, Gott selbst sei totale Paradoxie und auctor rerum der Gespaltenheit seiner Schöpfung.

In Analogiesetzung dieser psychischen Gotteserfahrung zu den Glaubenssymbolen der christlichen Tradition entwickelt JUNG eine Stufenfolge des göttlichen Erlösungswerkes, die der heilenden Selbst-Bewußtwerdung in der Individuation entsprechen soll. Hiobs Erfahrung des seinen eigenen Verheißungen zuwiderhandelnden Gottes Jahwe hat nach JUNG eine Wandlung des seiner selbst unbewußten Schöpfers bewirkt. Diese Wandlung Gottes in der Auseinandersetzung mit seinem Geschöpf entspricht der dialektischen Auseinandersetzung von Selbst und Ich in der Individuation und ist nach JUNG symbolisch in der trinitarischen Entfaltung Gottes als Christus und Heiliger Geist vorgegeben: Christus symbolisiert die erste Stufe dieser Selbst-/Gotteswandlung im Bewußtsein des Menschen. Christus ist ein Symbol der lichten Seite des Selbst, das den liebenden Vatergott vertritt, der das Heil seiner

Geschöpfe will, sich in Christus dem Menschen opfert, um sie von dem Bösen, der Sünde zu erlösen. Psychologisch bedeutet dies, daß die Identifikation des Ichs mit dem Guten unweigerlich in die Konfrontation mit dem abgespaltenen Willen des Bösen führt. Dies ist im Kreuz Christi als zentralem christlichen Symbol der im bewußten Ich zur Deckung kommenden Gebrochenheit des archetypischen Selbst mit der Gebrochenheitserfahrung des Ichs urbildlich dargestellt. Das Symbol des Heiligen Geistes interpretiert JUNG als die asymptotische Identitätswendung des Archetypus des Selbst mit dem bewußten Ich. Dies bedeutet in der Sprache der theologisch-soteriologischen Symbolik, die nach JUNG den 'mundus archetypus' am angemessensten zur Sprache bringt¹³⁷, die wechselseitige Erlösung Gottes und des Menschen: Letzterer wird aus seiner Abspaltung vom Schöpfer und daraus resultierenden sündigen Selbstbehauptung zu einer opferbestimmten Verantwortung für den in seiner Schöpfung leidenden Gott erlöst. Erlösung bedeutet demnach nicht Befreiung von Krankheit, Sünde, Leiden und Schmerz, sondern Erkenntnis eines diesen Gebrochenheitserfahrungen zugrundeliegenden Sinnes, den JUNG in der leidenden Selbstbewußtwendung Gottes im Menschen verborgen sieht: "Wie einst der Mensch aus Gott offenbar wurde, so mag, wenn der Ring sich schließt, Gott auch aus dem Menschen offenbar werden."¹³⁸

137) Vgl. dazu noch einmal: A. JAFFÉ, Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. JUNG, S. 43 ff.

138) C.G. JUNG, Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, in: GW 11, S. 195.

Gott und Mensch, psychisch Selbst und Ich stehen bei JUNG in einem komplementären Schöpfungs- und Erlösungsverhältnis. Schöpfung und Erlösung sind intrapsychische Prozesse der Bewußtwerdung der kollektiven Archetypen im Bewußtsein des Menschen.

Seelische Krankheitsprozesse erweisen diese kollektiven Urbilder als schöpferische Gestalter von Heils- und Erlösungsvorstellungen, die sich in den Religionen als psychotherapeutischen Heilsystemen projektiv niedergeschlagen haben. Der jüdisch-christlich geprägte Kulturkreis hat im Symbol der trinitarischen Wandlung Gottes als Schöpfer und Erlöser die Wandlung des Archetypus des Selbst im leidenden Ich exemplarisch vorgebildet. Die Realisation, d.h. Bewußtwerdung eines Schöpfer- und Erlösergottes aus dem kollektiven Unbewußten ist für JUNG Erfahrung einer Ganzheit als tragendem Urgrund des Ichs, Versöhnung der Paradoxie des Daseins der Psyche, genauer, dem kollektiven Unbewußten, dessen Spiegel das menschliche Bewußtsein ist. Die Rückkoppelung des bewußten Ichs an den kollektiven Urgrund der Archetypen verlegt die Erlösung aus einem zeitlich und räumlich imaginären Außen (Erlösung im Jenseits) in das Innere des Menschen, die Psyche.

"Der christliche Westen betrachtet den Menschen als gänzlich abhängig von der Gnade Gottes oder wenigstens von der Kirche als ausschließlichem und von Gott sanktioniertem, irdischem Instrument der Erlösung. Der Osten dagegen beharrt darauf, daß der Mensch selber die einzige Ursache zu seiner höheren

Entwicklung sei; denn der Osten glaubt an die 'Selbsterlösung'!"¹³⁹ Erlösung als von außen den Menschen treffende Gnade oder als Selbsterlösung zu verstehen, ergibt sich nach JUNG aus der der Soteriologie zugrundeliegenden Anthropologie, d.h. seinem Ansatz folgend, ihrer Psychologie. Wird die Seele mit dem Bewußtsein gleichgesetzt, überträgt sich die Einsicht in die Begrenztheit des Bewußtseins auf das religiöse Selbstverständnis. Das Bewußtsein der Begrenzung, des Eingeschlossenseins in Subjektivität projiziert Befreiung und Erlösung in ein imaginäres Draußen, in einen von jenseits rettenden Gott¹⁴⁰. In der christlichen Tradition hat sich nach JUNG ein derartiges Gottes- und Selbstverständnis niederschlagen: "Gleicherweise ist der westliche Mensch christlich, gleichgültig zu welcher Konfession er gehört. Für ihn ist der Mensch innerlich ganz klein, fast ein Nichts; dazu kommt noch, wie KIERKEGAARD sagt, daß der 'Mensch immer im Fehler ist vor Gott'. Er sucht die große Macht gnädig zu stimmen durch Furcht, Buße, Versprechen, Unterwerfung, Selbsterniedrigung, gute Taten und Lobpreisungen. Die große Macht ist nicht er selber, sondern ein 'totaliter aliter' das Ganz-Andere, welches absolut vollkommen und außerhalb ist, die einzige Wirklichkeit."¹⁴¹

139) C.G. JUNG, Psychologischer Kommentar zu: Das tibetische Buch der großen Befreiung, in: GW 11, S. 518.

140) Vgl. dazu: H. SCHÄR, Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte, Zürich 1950, Kap. III: Erlösung durch das Ganz-Andere, S. 327-361.

141) A.a.O. S. 519.

JUNGS Verständnis der Seele, das in seiner Universalität dem 'östlichen' Begriff des Geistes entspricht¹⁴², läßt allein den Raum seelischer Erfahrung zum erlösenden Ort der Gottesoffenbarung, -begegnung und -wandlung für den Menschen werden.

JUNGS Spätwerk betont stärker als seine früheren Schriften die Gebrochenheit seelischer Selbst- resp. Gotteserfahrungen des Menschen durch die seelische Realität des Bösen. Diesen Aufweis der Abgründigkeit der im mittleren Werk noch fragloser angenommenen psychischen Gotteserfahrungen im Sinne von heilenden, erlösenden Erfahrungen begründet JUNG mit der christlichen Kategorie der Sünde, die inhaltlich definiert wird als Selbstbehauptung des Ichs gegenüber dem schöpferisch-bergenden Selbst, Selbst-Deifikation des Ichs in der Individuation, oder auch generell als Verkrümmtheit des Ichs in sich selbst¹⁴³.

Der Horizont der Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Sünders prägt so auch die Universalität des JUNG'schen Seelenbegriffs. Die Bezeichnung des inneren Gottes als coincidentia oppositorum befrachtet den JUNG'schen Gottesbegriff zusätzlich mit der

142) Mit 'östlich' ist hier der Geistbegriff der fernöstlichen Hochreligionen, insbesondere der buddhistisch geprägte angesprochen. Vgl. dazu: D.T. SUZUKI, Der westliche und der östliche Weg, Frankfurt 1974.

143) Vgl. dazu noch einmal die S. 263 ff. dieser Arbeit.

Theodizeeproblematik. Insofern ist JUNGS soteriologischer Frageansatz von seiner inhaltlichen Problematisierung her als von der reformatorischen Tradition geprägt anzusehen¹⁴⁴.

Seine Lösung dieser soteriologischen Fragestellung ist hingegen 'östlich', mystisch bestimmt¹⁴⁵, oder wie immer man die erstrebte Vereinigung der Paradoxie Gottes und des Menschen in der Seele bezeichnen mag.

Der soteriologisch schlechthin entscheidende Punkt ist, daß nach JUNG der unter der Macht des Bösen und der Sünde versklavte Mensch nicht sterben muß, sondern eine erlösende Wiedergeburt aus sich selbst im Sinne einer approximativen Identitätserfahrung mit Gott erfahren kann¹⁴⁶.

144) Zur Ausführung dieser These vgl. die S. 527 ff. dieser Arbeit.

145) Zum Begriff östlich vgl. noch einmal die Studie D.T. SUZUKIs, Der westliche und der östliche Weg, Frankfurt 1974.

146) Vgl. dazu die theologische Erörterung im Zusammenhang einer Gegenüberstellung mit der Soteriologie M. LUTHERs, die S. 536 ff.

C. DIE THEOLOGISCH - SOTERIOLOGISCHE RELEVANZ DER
TIEFENPSYCHOLOGIE

Versuch einer theologischen Deutung der Seelenheilkunde
nach S. FREUD und C. G. JUNG

I. Einleitende methodische Vorbemerkungen

Die in Teil B durchgeführte Interpretation der Zusammenhänge von Krankheit und Heilung der Seele, Heil und Erlösung bei S. FREUD und C. G. JUNG hat einen bisher vernachlässigten Aspekt der Auseinandersetzung der Theologie mit der Tiefenpsychologie eröffnet.

Die theologische Aufarbeitung der tiefenpsychologischen Religionskritik steht in neuerer Zeit im Mittelpunkt systematischer Überlegungen seitens der theologischen Forschung¹. Ein weiterer Ansatzpunkt der Diskussion hat sich schon früh aus der Frage nach der Relation von Psychotherapie und Seelsorge ergeben².

Diese Untersuchung schließt die bisherigen Diskussionsfelder zwar mit ein, bemüht sich jedoch hauptsächlich um eine theologische Aufarbeitung der tiefenpsychologischen Heilsansprüche in den Werken S. FREUDs und C. G. JUNGs.

Die theologische Auseinandersetzung mit der tiefenpsychologisch orientierten Seelenheilkunde wird überwiegend im Bereich der Praktischen Theologie, insbesondere der Seelsorge geführt. Pointiert zusammengefaßt bestimmen zwei diametrale Positionen die

1) Hier sei noch einmal auf die Untersuchungen: J. SCHARFENBERG, S. Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1971, sowie CHR. LINK, Theologische Perspektiven nach Marx und Freud, Stuttgart 1971 hingewiesen.

2) Vgl. dazu den Themaband 'Psychotherapie und Seelsorge', Wege der Forschung, Bd. CCCCLIV, hrsg. von J. SCHARFENBERG und V. LÄPPLE, Darmstadt 1977.

gegenwärtige Forschungslage: Eine im wesentlichen von der dialektischen Theologie geprägte Position stellt die christozentrische Heilsbotschaft von der Rechtfertigung des Sünders als Skopus jedweder Seelsorge gegen die anthropozentrische säkulare Heilslehre der Tiefenpsychologie³; die zweite, vor allem von der Theologie P. TILICHs und der amerikanischen Seelsorgebewegung geprägte Position bemüht sich um eine korrelative Verhältnisbestimmung von Psychotherapie und Seelsorge⁴.

Diese vor allem praxisbezogene Auseinandersetzung hat eine dogmatische Erörterung soteriologischer Inhalte und Ansprüche der Psychotherapie weithin vernachlässigt. Die theologisch-soteriologische Brisanz einer Thematisierung der systemimmanenten Krankheits- und Heilslehre der Tiefenpsychologie hat sich jedoch aus der dargelegten Interpretation zweier repräsentativer Autoren, S. FREUD und C.G. JUNG, erwiesen.

FREUD und JUNG haben ursprünglich psychiatrisch-medizinische Spezialprobleme der Psychotherapie in den universalen Horizont der Frage nach einer Heilung des ganzen Menschen, einer Erlösung von Krankheit und Tod gestellt. Der wissenschaftliche Krankheits- und Heilungsbegriff der Medizin geriet damit in die Thematik religiöser Soteriologie.

In diesem die medizinische Wissenschaft transzendierenden Bereich ist bei FREUD und JUNG eine Wirksamkeit der je eigenen religiösen Traditionen zu beobachten, sei es in kritischer (FREUD) oder kritisch weiterreflektierender Form (JUNG). Der Nachweis einer religiösen Bestimmtheit der Therapie läßt sich im

3) So beispielsweise E. THURNEISEN, vgl. dazu die Seiten 344 ff. dieser Arbeit.

4) Exemplarisch sei D. STOLLBERG genannt, dessen neueste Veröffentlichung 'Wahrnehmen und Annehmen', Gütersloh 1978, ein leidenschaftliches Plädoyer für die Integration der Psychotherapie in die Seelsorge bildet, ohne die anthropologisch-soteriologischen Konsequenzen einer bedingungslosen Assimilation der Psychotherapie seitens der Seelsorge theologisch hinreichend zu reflektieren.

Werk C.G. JUNGs sicher leichter führen, als in demjenigen des sich selbst als gottlosen Juden bezeichnenden FREUD⁵.

FREUDs therapeutische Schwerpunkte in seinem Spätwerk lassen jedoch unschwer erkennen, welche therapeutische Relevanz die religiösen Fragen nach dem Unheil- und Heilsein des Menschen, nach der Sünde und ihrer Vergebung für ihn gewannen.

Daraus ergibt sich ein zweiter, entscheidender Gesichtspunkt, der als Frage aus der psychotherapeutischen Praxis an den christlichen Glauben herantritt:

Traditionelle Symbole der christlichen Dogmatik, so die Lehre von der Sünde und der Erlösung, die Lehre von des Menschen Urstand und Fall, die Frage nach einem gnädigen Gott jenseits des Gesetzes, sind in dem sich säkular-wissenschaftlich verstehenden Bereich der Seelenheilkunde wiederentdeckt worden und entfalten dort eine therapeutische Brisanz, die sie für viele Menschen im kirchlichen Raum längst verloren haben.

Traditionell offenbarungstheologisch begründete Aussagen über Gott, des Menschen Verlorenheit, die Sünde und die Macht des Bösen, aber auch der Christologie und Soteriologie, ja, sogar der Lehre vom Heiligen Geist, werden bei FREUD und JUNG zu intrapsychischen Erfahrungen, die sich, ungeschützt durch kirchliche Vermittlung, in Krankheits- und Heilungsprozessen spontan manifestieren.

5) Vgl. dazu den Brief v. 9.10.1918 an Pfarrer PFISTER: "Ganz nebenbei, warum hat keiner von all den Frommen die Psychoanalyse geschaffen, warum mußte man da auf einen ganz gottlosen Juden warten?"
S. FREUD/ O. PFISTER, Briefe 1909 - 1939, S. 64.

Dies zeigt, daß mit der psychischen Aufarbeitung seelischen Krankseins eine psychische Realisierung christlicher Glaubenszusammenhänge von Sünde, Krankheit, Heilung und Erlösung des inneren Menschen verbunden ist⁶.

Wie ist dieses Phänomen theologisch zu beurteilen?

Ist es die Resultante einer fortschreitenden Subjektivierung der christlichen Heilsbotschaft, die die Rede vom Heil und von der Erlösung auf den Bereich der Innerlichkeit reduzierte und in der Tiefenpsychologie ihren säkularen Abschluß fand⁷?

Dann signalisierte die therapeutische Tiefenpsychologie das Ende der christlichen Religion und die Seelenheilkunde wäre Erbin der Soteriologie⁸.

Diese mögliche Antwort würde weite Teile des JUNG'schen Werkes treffen.

-
- 6) Zum theologischen Begriff des 'inneren Menschen' vgl. die exemplarische Deutung zu LUTHERs Gebrauch dieses Begriffes bei E. JÜNGEL: Zur Freiheit eines Christenmenschen, München 1978, S. 69 ff.
 - 7) Hier ist vor allem an die theologische Tradition des Pietismus und der Romantik (SCHLEIERMACHER!) zu erinnern. Vgl. dazu auch eine Anmerkung E. JÜNGELs aus seiner bereits erwähnten Veröffentlichung: 'Zur Freiheit eines Christenmenschen': "Nach HEGEL ist die ganze Kultur der 'neuen Zeit' gekennzeichnet durch die 'Farbe des innern'. Die dieser Kultur zugrunde liegende Religion des Protestantismus 'baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre'." A.a.O., Anm. 16, S. 57/58.
 - 8) Dies im Sinne des bereits genannten Zitates von V.v.WEIZÄCKER in seinen Erinnerungen "Natur und Geist": "C.G. JUNG war es, der am frühesten begriff, daß die Psychoanalyse in den Bereich der Religion, genauer: der Auflösung der Religion in unserer Zeit gehört." - A.a.O. S. 109/110.

Sollte die Theologie die tiefenpsychologischen Heilslehren, bzw. Aussagen über die Verlorenheit des Menschen als empirische Verifikation ihrer traditionellen Glaubensartikel über des Menschen Unheil und Sünde und damit seiner Erlösungsbedürftigkeit werten? Das FREUD'sche Spätwerk ließe sich durchaus in Prolegomena zur Soteriologie beweisend anführen.

Diese Überlegungen führen uns zu einer letzten und entscheidenden Frage der soteriologischen Diskussion zwischen Theologie und Tiefenpsychologie: Es ist die Frage nach der Identität, bzw. Korrelation soteriologischer Fragestellungen in Theologie und Tiefenpsychologie⁹.

Ist denn überhaupt in beiden Bereichen derselbe Wirklichkeitsbereich angesprochen? Entspricht den intrapsychischen Realisationen von Sünde und Rechtfertigung, von Verworfen- und Angenommensein des kranken, sündigen Menschen die personale Bestimmtheit des Heils und der Erlösung im christlichen Glauben? Wie realisiert sich die theologische Rede vom transzendenten und dennoch immanent anwesenden Gott für den Menschen im intrapsychischen Bereich der Innerlichkeit des Subjekts?¹⁰

9) Zum Folgenden vgl.: D. WIEDERKEHR, Glaube an Erlösung, Freiburg 1976, Kap. 5, 'Erlösung im Horizont der menschlichen Sinnfrage', 2. 'Das anthropologische Substrat der Unheils- und Heilserfahrung', S. 81 - 84, wo dieser ungelöste Grenzfrage zwischen Theologie und Psychologie zu formulieren sucht. Grundsätzlich bemerkt WIEDERKEHR: "Die Überschneidungen in der Terminologie geben noch nicht die Gewähr, daß die grundsätzliche Problematik zwischen Psychologie bzw. Psychotherapie und Theologie bzw. Seelsorge schon immer erkannt und gelöst ist." A.a.O. S. 83.

10) Vgl. auch D. WIEDERKEHR in "Glaube an Erlösung": "Wie verhalten sich die innerseelischen, symbolischen Objektivierungen der religiösen oder ethischen Erfahrung zu den personalen Korrelaten, von denen der Glaube das Heil herkommen sieht? Oder umgekehrt: Welche Bedeutung haben die Korrelate Gottes und Jesu Christi im Bereich der vorgefundenen individualgeschichtlichen oder kollektiven seelischen Wirklichkeiten?" A.a.O. S. 83.

Geht der christliche Glaube von seinem ursprünglichen Selbstverständnis her in psychotherapeutischen Zusammenhängen auf ? - Schon Nietzsche hat einen solchen Glauben mit unerbittlicher Kritik als Zeichen der religiösen *décadence* entlarvt¹¹.

Diese Fragestellungen werden den *nervus rerum* der theologischen Aufarbeitung der in Teil B durchgeführten Interpretation FREUDs und JUNGs anhand der Problematisierung ihrer Krankheits- und Heilslehren bilden.

So ergibt sich für die Strukturierung des abschließenden Kapitels folgendes Bild:

Die Interpretationsergebnisse aus den Werken FREUDs und JUNGs sind in ihrer Beziehung zum alttestamentlich-christlichen Traditionskreis aufzuweisen und hinsichtlich ihrer Wirkungsgeschichte im Zusammenhang des Krankheits-, Heilungs-, Heils- und Erlösungsdenkens anzuwenden. Der Abschluß dieser wirkungsgeschichtlichen Analyse hat die Relevanz der Tiefenpsychologie für die christliche Soteriologie im Sinne der herausgearbeiteten Fragen zu problematisieren und einer kritisch-theologischen Beurteilung zu unterziehen.

11) Vgl. dazu: F. NIETZSCHE, 'Der Antichrist', in: Werke in zwei Bänden, Bd. II, hrsg. von I. FRENZEL, München 1967, S. 483 - 547.

II. Die theologisch-seelerologische Relevanz des FREUD'schen Werkes

- 1) Exemplarische Aufarbeitung der Sekundärliteratur
unter besonderer Berücksichtigung der Themafrage¹.

OSKAR PFISTER

Der Schweizer Pfarrer O. PFISTER (1873-1956)
stand von 1903 bis zu FREUDs Tod im Jahre 1939
in brieflichem und persönlichem Kontakt mit FREUD.
Er war der erste Theologe, der sich mit der theo-
logisch-seelsorgerlichen Relevanz der Psychoanalyse
auseinandersetzte². Seine durchweg positive
Rezeption FREUDs ließ ihn psychoanalytische Er-
kenntnisse und Praktiken in die Katechetik und
Seelsorge übernehmen, was jedoch kritische Stellung-
nahmen zu FREUDs Religionsdenken nicht ausschloß.
Diese betrafen vor allem FREUDs pauschale Analyse
jeglicher Form von Religion als Illusion, Regression,
neurotisch-psychotischem Symptom, mithin als
sozialem bzw. individuellem Krankheitsphänomen³.

-
- 1) Kriterium dieser Auswahl der Autoren bildet
weniger die Rezeption der FREUD'schen
Religionskritik, als die Behandlung der
religiösen Thematik bei FREUD im Kontext seiner
Krankheits- und Heilungsvorstellungen. Die
Autoren sind chronologisch geordnet.
 - 2) Vgl. zum Ganzen: OSKAR PFISTER, Pfarrer und
Analytiker, Themenheft von WzM, 25. Jg. 1973,
H. 11/12.
 - 3) Vgl. dazu: O. PFISTER, Die Illusion einer Zukunft,
in: Imago, Bd. 14/1928, S. 149-184. Jetzt
abgedruckt in: Psychoanalyse und Religion,
Wege der Forschung Bd. CCLXXV, hrsg. v.
E. NASE und J. SCHARFENBERG, Darmstadt 1977,
S. 101-142.

Der Briefwechsel FREUD-PFISTER⁴ ist im wesentlichen von der Erörterung praktisch-therapeutischer Fragen bestimmt, wobei der Thematik der Heilung durch Übertragung, resp. ihrer analytischen Durcharbeitung und Auflösung, eine besondere Bedeutung zukommt.

Gegenüber FREUD, der die Vermittlung von Wert- und Sinnalternativen zur Krankheit als Arzt in der Beziehung zum Patienten strikt ablehnte, ist es für PFISTER therapeutisch relevant, "ob der Analytiker Werte vermittelt, die den Krankheitsgewinn oder das Schuldgefühl kompensieren."⁵

Diese Wert- und Sinngebung ist für PFISTER mit einer liberalen protestantischen Religiosität identisch, die die Betonung des Sünderseins des Menschen und des zornigen Gottes des Gesetzes bei LUTHER mit dem aufklärerisch-optimistischen Glauben an eine sittlich-gute Weltordnung Gottes und die ethische Autonomie des Menschen im Sinne des KANT'schen kategorischen Imperativs, hinter sich gelassen zu haben meint⁶.

4) S. FREUD/ O.PFISTER, Briefe 1909 - 1939, Frankfurt a. Main 1963

5) S.FREUD/ O.PFISTER, Briefe 1909 - 1939, S. 119

6) Zur Illustration seien folgende Sätze PFISTERS angeführt: "Der von derben Anthropomorphismen freie Gott der philosophisch durchgearbeiteten modernen Theologie, der Weltwille, der auf die Verwirklichung von Liebe im höchsten sittlichen Sinne ausgeht,..."- "Die sittlichen Vorschriften, die wir nicht mehr einfach aus heiligen Urkunden und diktiertem lassen, sondern als autonome Kinder Gottes aus dem Wesen des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft ableiten, ..." Die Illusion einer Zukunft, in : Psychoanalyse und Religion, S. 139.

Zu dieser von Kultur- und Fortschritts glauben geprägten religiösen Ethik tritt bei PFISTER eine Jesulogie, die Jesus als den universalen Liebesheiland und Kündler des gnädigen Liebeshandelns Gottes begreift. So trägt PFISTER in die Jesustradition das Urbild einer Übertragungsheilung durch Liebe ein: "Die Behandlung der Übertragung, die als Liebe angenommen, aber auf absolute Idealleistungen weitergeleitet wird, so daß keine neue Bindung entsteht, verdient die Bewunderung aller Schüler FREUDs, wie auch die Aufhebung der den Zwang hervorbringenden Elternfixation durch die Hingabe an den absoluten Vater, der Liebe ist."⁷

'Erlösungsseelsorge' ist nach PFISTER die Mitte der Verkündigung Jesu.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß PFISTER die Psychoanalyse als eine säkularisierte Form der christlichen Befreiung des Menschen von falschem Gehorsam, Angst, Zwang und neurotischer Bindung an negativ bestimmte Gottesvorstellungen begreift; der Übernahme der psychoanalytischen Therapie korrespondiert bei ihm eine liberale protestantische Religiosität, welche bestimmte Elemente biblischer Verkündigung übernimmt, - die Freiheit der Kinder Gottes vor dem gnädigen Vater, Jesus als Seelenheiland -, ansonsten aber die biblische Tradition einer aufklärerischen Kritik unterzieht.

Wesentliche Motive des FREUD'schen Werkes, vor allem des Spätwerkes, gehen PFISTER verloren. Die Dimensionen des zerstörerisch Negativen in Sünde, Schuld, Krankheit, Leiden und Tod mit

7) O. PFISTER, Die Illusion einer Zukunft, in: Psychoanalyse und Religion, S. 107.

ihren Konsequenzen für die Anthropologie und die sogenannte natürliche Religion bleiben unberührt. Dies läßt sich unschwer aus PFISTERs vernunftgläubiger, idealistischer Anthropologie und seiner daraus resultierenden "optimistischen" Theologie begründen. PFISTER hat die radikale Destruktion jedweder idealistischen Anthropologie und Theologie bei FREUD nicht nachvollzogen. So bleibt eine Auseinandersetzung mit den Konsequenzen des FREUD'schen Spätwerkes für die Christologie und ihre soteriologische Bedeutung aus. Dies mag mit einer Faszination durch die psychoanalytische Methode zusammenhängen, deren Bedeutung PFISTER gegenüber FREUD überschätzte; letzterem waren die anthropologischen Erkenntnisse der Psychoanalyse weitaus wichtiger. So nimmt die PFISTER'sche Rezeption der FREUD'schen Psychoanalyse ihren eigentlichen, herausfordernden Charakter für die Theologie. FREUD selbst hat dies wohl bemerkt, wie aus einem Antwortbrief PFISTERs hervorgeht: "Der Unterschied liegt wohl hauptsächlich darin begründet, daß Sie in der Nähe pathologischer Religionsformen aufwuchsen und sie für 'die Religion' ansehen, während ich das Glück hatte, mich zu einer freieren Religionsform wenden zu dürfen, die Ihnen eine Entleerung des Christentums zu sein scheint, während ich in ihr das Zentrale und Substantielle des Evangeliums erblicke..."⁸

Zu erwähnen ist noch eine unveröffentlichte Abhandlung PFISTERs, "Der innerste Richter", die H.W. KIENAST im bereits erwähnten Themenheft über O. PFISTER besprochen hat⁹.

8) PFISTER in einem Brief vom 20.2.1928 an S.FREUD, in S.FREUD/O.PFISTER, Briefe, S. 131.

9) W z M, 25. Jg. 1973, H. 11/12, S.479 - 494.

Hier setzt sich PFISTER mit der Problematik des Spätwerkes hinsichtlich der Über-Ich-Problematik und ihrer theologischen Konsequenzen auseinander. Der innerste Richter, FREUDs unbewusstes Über-Ich, hat bei PFISTER jedoch keine bedrohende Bedeutung für die christliche Lehre von Gott, dem Menschen und seiner Errettung. Die christliche Lehre vom Sündersein des Menschen hat für PFISTER keine Relevanz, sie hat lediglich die Funktion eines negativen Hintergrundes für das Heilandswirken bzw. -sein Gottes: "Die Herrschaft des innersten Richters ist eine vielfache, wenn auch nicht ausschließlich unheilvolle. Aber wie der Geist Christi die steinernen Gesetzestafeln zerbrach, so wird er, in die Unterwelt des Unbewußten hinabsteigend, die falsche Gerichtsbarkeit jenes dunklen Tyrannen aufheben und an ihre Stelle eine höhere Gerechtigkeit, nämlich das Gottesreich der wahren Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe setzen."¹⁰

10) A.a.O. S. 492.

EDUARD THURNEISEN

E. THURNEISEN ist der Theologe, der als einer der ersten die anthropologisch-soteriologische Herausforderung der säkularen Seelenheilkunde erkannt und kritisch reflektiert hat. Ein erster Bezug THURNEISENS auf die Psychoanalyse S. FREUDs findet sich in seinem programmatischen Aufsatz aus dem Jahre 1928, 'Rechtfertigung und Seelsorge'.¹¹ In der Bestimmung des seelsorgerlichen Gesprächs als Ort der Verkündigung der rettenden Rechtfertigungsbotschaft an den in der Sünde verlorenen Menschen, grenzt er dieses von der vergebenden Gnade Gottes getragene Gespräch vom psychoanalytischen Dialog ab: "Es ist daher ein Gespräch - dies in scharfer Unterscheidung zum psychoanalytischen Gespräch, wie es wenigstens bis heute ausgebildet erscheint, und das nicht selten an der Gefahr der Auflösung der Persönlichkeit verüberstreift - es ist ein Gespräch, das von vornherein umgeben ist vom Schutze der Vergebung, das ausgeht von der im rechtfertigenden Handeln Gottes - niemals anderswo! - gegebenen Synthesis, kraft derer der Unheilige heilig, der Sünder gerecht, der Verlorene gerettet heißt."¹²

THURNEISEN erkennt also bereits hier die im interpretatorischen FREUD-Teil herausgearbeitete schonungslose Aufdeckung der menschlichen Gebrochenheit in der Psychoanalyse, der aber unter der FREUD'schen Ausblendung der christlichen Soteriologie keine heilende Hilfe zuteil werden kann.¹³

Versteht man den Menschen im Lichte des Wortes Gottes unter der Dialektik von Gesetz und Evangelium, so zeichnet die Psychoanalyse den unter dem Gesetz rettungslos verlorenen Menschen, einem

11) E. THURNEISEN, Rechtfertigung und Seelsorge, in: Zwischen den Zeiten, 6. Jg. 1928, H. 3, S. 197 - 218.

12) A.a.O. S. 212.

13) Vgl. die Seiten 126 f.

Gesetz jedoch, das nicht von der rettenden Gnade Christi umschlossen ist.

In seiner 1946 erschienenen 'Lehre von der Seelsorge' hat sich THURNEYSSEN im Rahmen der Bestimmung des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie, bzw. Psychotherapie mit dem Krankheits- und Heilungsbegriff der Tiefenpsychologie auseinandergesetzt¹⁴. Das Werk FREUDs wird zunächst hinsichtlich seiner weltanschaulich geprägten Anthropologie, THURNEYSSEN nennt es naturalistisch-mechanistisches Denken, diskutiert und kritisiert¹⁵.

14) E. THURNEYSSEN, Die Lehre von der Seelsorge, 4. Aufl. Zürich 1946.

15) Neuerdings hat auch wieder W. SCHÜTZ in seiner 'Seelsorge', Gütersloh 1977 den anthropologischen Ansatz gegen FREUD geltend gemacht. So schreibt SCHÜTZ: "Kritisch ist die Rückfrage des Theologen nach den impliziten weltanschaulichen Vorgegebenheiten, nach den kausal-mechanischen Erklärungsprinzipien und dem einseitigen Determinismus. Es entstehen theologische Bedenken gegen das hier gezeichnete Bild vom Menschen." A.a.O. S. 94. - Die Interpretation hat gezeigt, daß dieses Urteil über die FREUD'sche Anthropologie nicht so pauschal aufrechterhalten werden kann. FREUDs wissenschaftliche Diktion ist unzweifelhaft positivistisch bestimmt, jedoch spätestens im Spätwerk zeigt es sich, daß FREUDs Anthropologie inhaltlich in die Tradition alttestamentlich- bzw. paulinischen Denkens einzureihen ist.

Fragwürdig erscheint bei SCHÜTZ der Versuch, gegen FREUDs Über-Ich-Deutung die "Erfahrungen der Transzendenz, des Unbedingt-Bedingenden..." anzuführen. A.a.O. S. 95.

Er gerät damit in das Fahrwasser einer apologetisch getönten natürlichen Theologie, die FREUDs Verdacht illusionärer Selbstprojektion anheimfallen könnte. Vgl. dazu S. FREUD, in: Das Unbehagen in der Kultur, GW XIV, S. 421 f.

THURNEYSSEN arbeitet die FREUD'sche Deutung des Menschen als eines pathischen Müssens heraus¹⁶, eine Deutung, die der Theologie nicht fremd ist, da sie selbst, wenn auch aus einem anderen Begründungszusammenhang, das Versklavt- und Zerrissensein des Menschen von inneren Mächten immer betont hat. THURNEYSSEN schreibt: "Die Realität der Kräfte und Gewalten, die die innere Natur des Menschen in sich birgt, mußte einmal neu entdeckt, gesehen und ins Licht gestellt werden. Das getan zu haben, ist das bedeutende Werk, das FREUD mit seiner Lebensarbeit vollbracht hat."¹⁷

Die Grenzziehung zur psychoanalytischen Anthropologie hat nach THURNEYSSEN in der Theologie dort zu erfolgen, wo es um die Deutung dieser Tiefenbestimmtheit des Menschen geht. Die biblische Anthropologie bildet in diesem Zusammenhang das korrektive Interpretament, dem die Theologie in ihrer Deutung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse verpflichtet bleibt. Dies schließt aber nicht aus, daß zum Beispiel die Seelsorge der Psychologie als einer Hilfswissenschaft bedarf¹⁸.

16) "Der Mensch erscheint darum in der Schau dieser Psychologie als ein Getriebener, Unfreier, von den Mächten seines Unbewußten Obsedierter und Dirigierter." A.a.O. S. 189.

17) A.a.O. S. 189.

18) So die klassische Formulierung THURNEYSSENS im Leit-Satz zu § 10 der 'Lehre von der Seelsorge', A.a.O. S. 174. - Anzumerken ist noch, daß die Bezeichnung 'Hilfswissenschaft' im Kontext von THURNEYSSENS Überlegungen nicht abwertend oder gar geringschätzig zu verstehen ist. Vielleicht sollte an dieser Stelle an K. BARTHS 15. Vorlesung "Studium" aus seiner 'Einführung in die evangelische Theologie', Zürich 1962, erinnert werden, in der die Kirchengeschichte so in die Theologie eingeordnet wird: "Indem sie so studiert und erhellt wird, dient sekundär und subsidiär auch die theologische Historik der Sammlung, Auferbauung und Sendung der Gemeinde in der Gegenwart im Blick auf die Zukunft." A.a.O. S. 196.

THURNEYSEN wählt die Relation von Krankheit und Sünde, Heilung und Vergebung aus Gnaden zum Leitmotiv seines Kapitels über Seelsorge und Psychotherapie¹⁹, eine In-Beziehung-Setzung, die dem späten FREUD nicht fremd war.

THURNEYSENs "Feststellung einer (geistlich zu verstehenden) Entsprechung zwischen Sünde und Krankheit",²⁰ die er offenbarungstheologisch als Gericht Gottes über den gefallen Menschen begründet, korrespondiert auffällig zu FREUDs klinischen Einsichten in den psychischen Zusammenhang von Krankheits-, Schuld- und Gerichtserfahrung. Die Kranken selbst erleben ihre Krankheit als Strafe. FREUD interpretierte diesen Sachverhalt aus der engen Verbindung von Über-Ich und Todestrieb, die das Ich im selbstzerstörerischen Krankheitsprezeß festhalten.

THURNEYSENs theozentrische Interpretation von Krankheit und Sünde hat ihre psychische Entsprechung im FREUD'schen Begriff des Über-Ichs als innerlich richtendem und mit Krankheit und Tod strafendem Vatergott, dem Urbild aller Gottesvorstellungen.

Heilung der Seele ist nach THURNEYSEN immer mit Vergebung verbunden, ist Befreiung von der Sündenmacht zu einem neuen Leben in und aus Gott. Diese enge Verbindung von Heilung und Vergebung hat FREUD in der bereits erwähnten Stelle aus 'Das Ich und das Es' über das unbewußte Schuldgefühl und seine therapeutische Bewältigung erkannt²¹; er lehnte es jedoch

19) THURNEYSEN formuliert im Leit-Satz zu § 11 'Seelsorge und Psychotherapie', S. 193: "Sie (die Seelsorge) führt die Auseinandersetzung mit ihr (der Psychotherapie), indem sie auch hier dem ihr gegebenen Menschenverständnis folgt und Krankheit und Heilung auf Sünde und Gnade bezieht."

20) E. THURNEYSEN, Die Lehre von der Seelsorge, S. 196.

21) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 279. Anm.: Vgl. auch die Seiten 104 ff.

strikt ab, soteriologische Inhalte des christlichen Glaubens im psychoanalytischen Prozeß gleichsam 'anzuwenden'.

Der Analytiker kann und darf nicht an die Stelle des Ichideals des Kranken treten, "womit die Versuchung verbunden ist, gegen den Kranken die Rolle des Propheten, Seelenretters, Heilands zu spielen."²² Die Vorstellung eines vergebenden Vatergottes, der im Seelsorger stellvertretend dem Menschen die Vergebung zuspricht, hat FREUD als eine Wunschprojektion bezeichnet, als eine der religiösen Illusionen, die ihre Wurzel in den Versuchen der projektiven Selbstheilung haben.

Der Vergleich THURNEYSSENS mit FREUDs Spätwerk zeigt andeutend die in einem späteren Abschnitt auszuführende Übereinstimmung biblisch bestimmter Krankheits- und Heilungs-, ja Heils- und Erlösungsvorstellungen mit psychoanalytisch-therapeutischen Erkenntnissen des späten FREUD.

FREUDs negative Abgrenzung von einer soteriologischen Interpretation psychoanalytischer Übertragungsvorgänge läßt dem von THURNEYSEN betonten Heils- und Erlöserhandeln Gottes am Menschen der Krankheit und Sünde den immanent nicht realisierbaren Charakter der Verheißung, die in ein Jenseits der Erfahrung weist²³.

22) S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 279. Anm.

23) Insofern irrt THURNEYSEN, wenn er meint, FREUD habe an seelische Kräfte, die einer Selbstheilung entgegenkommen und der Zerstörung entgegenwirken, geglaubt. Vgl. dazu: 'Die Lehre von der Seelsorge', S. 218 f.

Abschließend sei noch E. THURNEYSENS 'Seelsorge im Vollzug'²⁴ aus dem Jahre 1968 erwähnt, in welcher er noch einmal weniger die psychoanalytische Krankheits- und Heilungsdeutung als die ihr zugrunde liegende atheistische Anthropologie kritisiert.²⁵ Diese Trennung des FREUD'schen Werkes in seine diagnostisch-therapeutischen und anthropologischen Inhalte ist jedoch nach der Interpretation der Themaproblematik bei FREUD nicht mehr aufrechtzuerhalten. Gerade bei FREUD determiniert die Anthropologie das gesamte Krankheits- und Heilungsverständnis²⁶.

24) E. THURNEYSEN, Seelsorge im Vollzug, Zürich 1968.

25) "Wir leben heute in einer Zeit starker Annäherung zwischen Krankenseelsorge und Medizin. Die Medizin achtet mehr als früher auf das, was vom Glauben her zu Krankheit und Heilung zu bedenken ist. Und der Seelsorger vertieft sich vor allem auf dem Gebiet der Psychotherapie in das, was die dafür zuständige Wissenschaft erarbeitet. Dabei wird der Theologe sich hüten, das mit der Psychologie und Psychotherapie oft verbundene säkulare Welt- und Menschenbild mit zu übernehmen. Es sei etwa an die ausgesprochen atheistische Anthropologie gedacht, die bei Sigmund Freud sich findet,..." A.a.O. S. 175.

26) Vgl. die Seiten 126 f.

PAUL TILLICH²⁷

TILLICHs Annäherung an FREUD geschieht innerhalb seiner anthropologischen Grundkategorien von Essenz und Existenz, wie er sie in seiner Christologie entfaltet hat²⁸. Zusammenfassend stellt er drei grundlegende Thesen seines Verständnisses von christlicher Religion an den Anfang seiner Relationsbestimmung von theologischem und tiefenpsychologischem Denken:

- 1) Das essentielle Gutsein der Schöpfung vor Gott
- Essentielles Menschsein -.
- 2) Die existentielle Selbstentfremdung der
Schöpfung von Gott - der entfremdete, sündige
Mensch.

27) Vgl. zum Folgenden das Themenheft der Reihe WzM, 24. Jg. 1972, H. 4, 'PAUL TILLICH und die Tiefenpsychologie'. J. SCHARFENBERG meint dort in seinem Leitartikel: "PAUL TILLICH und der geistige Horizont des gegenwärtigen Verhältnisses von Psychoanalyse und Religion", A.a.O. S. 121 ff, konstatieren zu müssen, 'PAUL TILLICH gehöre zu denjenigen Theologen', "die die Bedeutung der Tiefenpsychologie für die Theologie früh erkannten, nur daß diese Entdeckung selbst viel zu lange unentdeckt geblieben ist, so daß es heute, wenn wir uns um diese Fragen bemühen, schon fast um so etwas wie eine Wiedergutmachung an der vernachlässigten Tiefenpsychologie geht." A.a.O. S. 121. Dieses Urteil SCHARFENBERGs über TILLICH ist chronologisch als nicht richtig anzusehen. Soweit der Autorin bekannt, wird die Psychoanalyse bei TILLICH erstmals 1930 in einer Abhandlung: "Mythos und Mythologie", in: GW Bd. V, S. 187 - 195 erwähnt.

TILLICHs berühmt gewordene und auch von SCHARFENBERG zitierte Einschätzung der Psychoanalyse als säkularer Verwirklichung der christlichen Rechtfertigungsbotschaft stammt aus dem Jahre 1955, vgl.: P. TILLICH, Die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existenzialismus, in: GW Bd. VIII, S. 304 ff, vgl. auch die folgenden Seiten dieser Arbeit. So hat sich beispielsweise E. THURNEISEN, wenn auch ungleich kritischer, viel eher (nämlich 1928) mit der soteriologischen Herausforderung der Psychoanalyse an die Theologie auseinandergesetzt, vgl. die Seiten 344 ff.

28) Vgl. dazu: P. TILLICH, Systematische Theologie, Bd. II, 4. Aufl. Stuttgart 1973.

- 3) Die Reintegration der Existenz in essentielles Sein als Erlösung der Schöpfung durch Gott in Christus, - der ganze, geheilte, erlöste Mensch.²⁹. Dieses anthropologische Bezugssystem wendet TILLICH auf seine theologische Interpretation FREUDs an:

FREUDs anthropologische Analyse seelischen Krankseins enthüllt die existentielle Selbstentfremdung des Menschen exemplarisch in ihren Grenzsituationen, sie hat, so TILLICH, die Lehre von der menschlichen Verlorenheit für die Theologie neu erschlossen und inhaltlich präzisiert³⁰. Dazu gehört die Wiederentdeckung der Dimension der Sünde, die TILLICH, anders als FREUD, der die Sünde im Bereich der Über-Ich/Ich-Erfahrung festmacht, als Trennung und Entfremdung des Menschen von seinem essentiellen Sein faßt³¹. Schließlich betont er die Bedeutung der Wiederentdeckung des Dämonischen im menschlichen Seelenleben durch die Psychoanalyse. So beschreiben nach TILLICH theologische Anthropologie und Psychoanalyse gemeinsam den Menschen als ein krankes, weil entfremdetes Sein.

Diesem universalen Krankheitsbegriff korrespondiert bei TILLICH ein universaler Heilungsbegriff: "Heilen ist eine Wirkung des göttlichen Geistes - auf welche Art auch immer es geschieht. Das lateinische Wort für Erlösung, salvatio, bedeutet auch Heilung, und der Akt des Heilens gehört zum Werk der Erlösung."³²

-
- 29) P. TILLICH, Die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existentialismus, in: GW VIII, S. 309.
30) Ibd., Der Einfluß der Psychotherapie auf die Theologie, in: GW VIII, S. 325.
31) Ibd., Die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existentialismus, in: GW VIII, S. 313.
32) P. TILLICH, Systematische Theologie Bd. III, S. 317

Die Frage nach der Identität von Erlösen und Heilen ist nach TILLICH der entscheidende Prüfstein dafür, wie weit der Einfluß der Psychotherapie auf das theologische Denken reicht³³. Das Heilen des Kranken gehört in den Prozeß der Wiedereinholung der Existenz in die Essenz hinein, in die symbolische Rede vom Reich Gottes und dem ewigen Leben³⁴.

Hinsichtlich der theologischen Interpretation des FREUD'schen Heilungsbegriffs kristallisieren sich bei TILLICH drei wesentliche Aspekte heraus:

1. Die psychoanalytische Beziehung von Arzt und Kranken hat mit der bedingungslosen Annahme des Menschen, der sich selbst nicht annehmen kann, die zentrale protestantische Botschaft von der Annahme und Rechtfertigung des Gottlosen in säkularisierter Form abgebildet³⁵.

FREUDs Entdeckung der Übertragungsheilung hat somit nach TILLICH eine soteriologische Grundkategorie der Reformation wiederentdeckt³⁶.

33) Ibid., Der Einfluß der Psychotherapie auf die Theologie, in GW VIII, S. 331 - 332.

34) Ibid., Syst. Theol. Bd. III, S. 323

35) "Die psychoanalytische Verfahrensweise, den seelisch Gestörten ohne Verurteilung und Anweisung anzunehmen, wurde das Vorbild für die Seelsorge." - "So kann die heutige Theologie wieder sagen, daß Gottes Annahme dessen, der sich selbst nicht annehmen kann, der Mittelpunkt der christlichen Verkündigung ist und zugleich das theologische Fundament sowohl für die Predigt wie für die Seelsorge." So TILLICH in: Der Einfluß der Psychotherapie auf die Theologie, in GW VIII, S. 329 (1960).

36) Hier mißversteht TILLICH FREUD völlig: FREUD selbst hat es strikt abgelehnt, psychoanalytische Heilungsprozesse religiös-soteriologisch zu befrachten und auszunutzen, vgl. dazu die Seiten 117 ff. . Ein Erlöserhandeln Gottes ist auch für FREUD nicht einfach spiegelbildlich auf menschliche Bemühungen um Heilung zu übertragen. Im übrigen ist die Wiederentdeckung der Rechtfertigung des Gottlosen als zentrales Motiv des Evangeliums der dialektischen Theologie und Lutherrenaissance Anfang dieses Jahrhunderts zuzuschreiben!

2. Wird auch die mangelnde Differenzierung FREUDs zwischen dem existentiellen und essentiellen Sein des Menschen kritisiert, so wußte nach TILLICH FREUD um den geheilten Menschen: "Wenn es um das Heilen ging, wußte er etwas vom geheilten Menschen, dem Menschen, der im 'dritten Zustand' unter dem telos steht. Und insofern er an die Möglichkeit des Heilens glaubte, befand er sich in schroffem Widerspruch zu seiner Grundauffassung, die nur einen existentiell entfremdeten Menschen kennt."³⁷

3. Da existentielles Sein krankes, weil entfremdetes Sein ist, gibt es nach TILLICH keine immanent begründbare Heilung. "Das Kranke kann sich selbst nicht überwinden. Es kann die Heilungskraft nur von außerhalb seiner selbst empfangen."³⁸ Aus diesem Zusammenhang begründet TILLICH die Identität von Heilung und Erlösung, ihren essentiellen, den empirischen Menschen transzendierenden Ursprung. Innerweltliches Bemühen um das Heilen von kranken Menschen muß darum notwendig fragmentarisch bleiben³⁹. In diesem Zusammenhang unterliegt TILLICH einem Mißverständnis der Psychoanalyse, wenn er schreibt: "Die Psychoanalytiker wollen die existentielle Herrschaft des Negativen, die Herrschaft von Angst, Entfremdung, Sinnlosigkeit und

37) Dieses Urteil TILLICHs trifft nicht zu. Der Versuch zu heilen war für FREUD die Sisyphos-Arbeit einer unendlichen Analyse, die ihr Ziel nie erreicht, vgl. die Seiten 36ff.

38) P. TILLICH, Der Einfluß der Psychotherapie auf die Theologie, in: GW VIII, S. 333.

39) TILLICH: "Innerhalb der Existenz steht auch das Heilen unter dem Prinzip des 'trotzdem', dessen Symbol das Kreuz des Christus ist. Keine Art des Heilens,... kann den Menschen von der Notwendigkeit des Todes retten." Ibid., Syst. Theol., Bd. III, S. 323.

Schuld überwinden. Sie wollen es nicht wahrhaben, daß diese universal und somit existentiell unaufhebbar sind. Sie nennen Angst, Schuld und Sinnlosigkeit Krankheiten, die sich wie alle Krankheiten heilen lassen. ..

Hier kann nur Erlösung helfen."⁴⁰

Zumindest FREUD selbst hat keine innerweltliche Heilung des Menschen für möglich gehalten, stattdessen von der unendlichen Analyse, der endgültigen Nichtlösbarkeit der Über-Ich/Ich Problematik, der Angst- und Schuld Erfahrung und dem stillen Walten des Todestriebes gegen alle Heilungsversuche gesprochen. Selbstheilung ist nach FREUD unmöglich. Das sich verkrümmende Ich in Neurose und Psychose bedarf der öffnenden Zuwendung von außen⁴¹. Der Versuch einer Heilung durch Psychoanalyse endet auch für FREUD im Bereich des Fragmentarischen, Vorläufigen und schließt den von TILLICH betonten, die Existenz transzendierenden Raum des Heilens als Wirken des göttlichen Geistes nicht notwendig aus. FREUD hat diese Dimension zwar als Illusion bezeichnet, was aber nicht gleichzeitig bedeutet, er hätte sie innerweltlich auflösen wollen. Die von TILLICH verdächtige Absolutsetzung der psychoanalytischen Heilung trifft für ihren Begründer jedenfalls nicht zu. -

40) P. TILLICH, Die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existentialismus, in: GW VIII, S. 313.

41) Vgl. dazu die Seiten 56 ff.

LUDWIG MARCUSE

Die FREUD-Interpretation L. MARCUSE⁴² trifft sich mit unserer Themaproblematik in ihrer Analyse der kultur- bzw. religionskritischen Spätschriften, die FREUD zum Biographen der Menschheit werden lassen⁴³.

MARCUSE versteht FREUD als einen Biographen der Geschichte menschlichen Krankseins. FREUDs Glaube an die verändernde Kraft der Vernunft interpretiert MARCUSE als ein Desiderat des Glaubens an den heilen, gesunden Menschen, als einen resignativen Kompromiß⁴⁴.

FREUDs Mythos von Ödipus, ursprünglich Symbol einer revolutionären Befreiungstat, entwickelt sich zu einem Mythos vom Fall: Die Geschichte des Menschen wird zu einer Geschichte nach dem Vatermord, nach dem 'FREUD'schen Sündenfall'.

So kommt MARCUSE zu dem folgenden Fazit: "MARX und FREUD rückten den Fall, den sündigen Fall, in den Bereich wissenschaftlicher Beweise. Man darf aber nicht vergessen, daß auch FREUD (wie nur irgendein christlicher Theologe) sowohl ein ererbtes als berechtigtes Schuldgefühl kennt. Er verkündet die Erbsünde - in den Worten des Zeitalters der 'Wissenschaftsreligion'."⁴⁵

42) L. MARCUSE, SIGMUND FREUD, Sein Bild vom Menschen, Hamburg 1956, jetzt neu aufgelegt, Zürich 1972.

43) A.a.O. Kap. 4: 'Biograph der Menschheit', S.159 ff.

44) "... und die Historie des jüdischen Volkes, von Moses bis zu Jesus, wie er sie skizzierte (FREUD), erzählt nur einen Teil der ganzen Geschichte: die Krankheitsgeschichte - nicht die Geschichte der wachsenden gesunden Vernunft. Sollte das vielleicht auch daher kommen, daß er doch eigentlich zwei Gesundheitssphären kennt: die vor dem Vatermord, vor dem Trieb-Verzicht - und dann die neue, Vernunft der Resignation, die nur eine sehr bescheidene, zweitklassige Gesundheit ist?" A.a.O. S. 163/164.

45) A.a.O. S. 162.

MARCUSE realisiert hier auf der Ebene der Kollektivgeschichte der Menschheit die in der Krankheitsgeschichte des Individuums aufgewiesene Bedeutung der Über-Ich Problematik als Zeichen der Konstitutiven Gebrochenheit des Menschen, die analytisch nicht aufhebbar ist⁴⁶.

46) Soviel sei, nur sehr selektiv und verkürzt, zu MARCUSEs Freudbuch gesagt. Angemerkt sei noch eine Notiz MARCUSEs zu Freuds 'heimlichem Idealismus': "Freud war ein Heiler wie Marx, der Nachkomme Voltaires. Sie sahen vor allem den verstümmelten Menschen und wollten ihn herstellen in seiner Gradheit." A.a.O. S. 173.

JAKOB TAUBES

Religion and the Future of Psychoanalysis⁴⁷ (1957)

J. TAUBES ist der Autor, der sich mit der zu erörternden Themaproblematik bei FREUD expressis verbis auseinandergesetzt hat⁴⁸.

TAUBES schreibt: "Eine Botschaft des Heils verspricht, den Bruch in der menschlichen Existenz zu heilen, ihn von der Last der Schuld zu erlösen, unter der der Mensch zerbricht. Der Konflikt zwischen Religion als einem Weg des Heils und Psychoanalyse als einer Therapie konzentriert sich in dem Begriff des Heils als einem Weg der Heilung, der Erlösung des Menschen von seiner Schuld."⁴⁹

TAUBES sieht FREUDs Verknüpfung von Schuld- und Gotteserfahrung im Begriff des internalisierten Vaters, dem Über-Ich, eher von paulinischem als mosaisch-prophetischem Gedankentum bestimmt. Die gnadenlose Enthüllung der menschlichen Schuld vor dem Gott des Gesetzes ist FREUD und PAULUS gemeinsam: PAULUS realisiert diese Erkenntnis der menschlichen Verfallenheit mit der wahnhaften Entstellung einer von Gott gewirkten Erlösung des Menschen von seiner Schuld. "Was PAULUS nur in der Illusion einer 'guten Botschaft' anerkennen konnte, wurde von FREUD illusionslos ausgesprochen. Schuld kann nicht durch den Opfertod eines Gottessohnes gesühnt werden, sie kann nur anerkannt werden."⁵⁰

47) Übersetzt v. V. LÄPPLE in: Psychoanalyse und Religion, hrsg. von E. NASE und J. SCHARFENBERG, S. 167 - 175

48) Allerdings nicht mit dieser expliziten Themstellung. TAUBES begreift Religion und Psychoanalyse als interessenverwandt, weil beide an einer Verfestigung der Vergangenheitsherrschaft über den Menschen interessiert sind und so Änderungspotentiale antizipatorisch ersticken. Sein Interpretationsmotiv ist demnach ein primär ideologiekritisches.

49) A.a.O. S. 170

50) A.a.O. S. 173.

TAUBES kristallisiert so das negative anthropologische Grundmotiv der innerweltlich nicht lösbaren Schuld-erfahrung vor dem Gesetz des Über-Ichs als paulinisches Element des FREUD'schen Werkes heraus⁵¹.

Die Frage einer Heilung dieser den Menschen zerbrechenden inneren Gerichtssituation beantwortet nach TAUBES PAULUS eschatologisch im Sinne einer Hoffnung auf zukünftige Versöhnung und Sühne, FREUD hingegen tragisch⁵²: "So liegt der Unterschied zwischen der Religion als einem Weg des Heils und der Psychoanalyse als einer therapeutischen Methode in der Hoffnung auf Versöhnung."⁵³

TAUBES setzt FREUDs tragische Sicht der menschlichen Existenz in Analogie zu NIETZSCHEs Unterscheidung zwischen Christus und Dionysos, den Göttersymbolen eschatologischer und tragischer Lebensdeutung⁵⁴.

FREUD erweist sich als ein Schüler des tragischen Dionysos, dessen Lebensdeutung NIETZSCHE so umschrieben hat: "Es war alles notwendig und es ist alles in uns. Nur daß wir das Spektaculum sehen sollen. Da hört eigentlich alles auf."⁵⁵

-
- 51) "Es ist keineswegs reine Spekulation, zu sagen, daß Freud sein Werk, seine Theorie und Therapie in Analogie zu der Botschaft erdachte, die Paulus den Heiden predigte." A.a.O. S. 171.
- 52) Zum Begriff des Tragischen in der Psychoanalyse vgl. noch einmal R. SCHAFFER: Die psychoanalytische Anschauung der Realität, in: Psyche, 26. Jg. 1972, H. 11 + 12, S. 881 ff, vor allem die Seiten 895-898 und 952-964.
- 53) TAUBES, A.a.O. S. 175.
- 54) "In dem ersten Fall ist Leiden der Weg zu einer heiligen Existenzweise; in dem zweiten Fall wird Existenz selber als heilig genug betrachtet, um ein enormes Ausmaß an Leiden zu rechtfertigen." F. NIETZSCHE zitiert nach TAUBES, A.a.O. S. 174.
- 55) NIETZSCHEs Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. COLLI und M. MONTINARI, Berlin 1967 ff, IV, 1 Nachgelassene Fragmente Anfang 1875 - Frühling 1876, 9 (11), S. 255.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß TAUBES in FREUDs religionskritischem Spätwerk, vor allem in seiner Schrift: "Der Mann Moses und die monotheistische Religion", die paulinische Schuld- und Sühneproblematik wiederfindet. Weniger die in der FREUDinterpretation von Teil B I angedeutete Analogie FREUDs zu Motiven der paulinischen Anthropologie als die FREUD'sche Korrektur der paulinischen Versöhnungsillusion steht im Mittelpunkt der betreffenden Überlegungen TAUBES. Er macht so die Religionskritik FREUDs zum bestimmenden Motiv des Vergleichs mit der paulinischen Sünden- und Rechtfertigungslehre, um schließlich der Eschatologie des PAULUS den tragischen Humanismus FREUDs entgegenzusetzen.

JOACHIM SCHARFENBERG

Der Psychoanalytiker und Praktische Theologe

J. SCHARFENBERG hat mit seiner FREUD-Interpretation die theologische Diskussion seit dem Ende der sechziger Jahre wesentlich bestimmt⁵⁶.

Zwei Vorbemerkungen seien vorausgeschickt:

1) SCHARFENBERG übernimmt die Kategorien der Psychoanalyse zur kritischen Interpretation zentraler christlicher Motive; letzteres bedingt folgerichtig eine nicht aus der Theologie sondern Psychoanalyse stammende Determinierung und somit auch Begrenzung der Interpretation.

Dieses hermeneutische Wert-apriori der Kompetenz der Psychoanalyse, ihrer Begriffe und Methoden für religiöse Fragestellungen übernimmt SCHARFENBERG unreflektierter als FREUD selbst.

2) Die Anwendung von Theorie und Praxis der Psychoanalyse zur Verständlichmachung und Vergegenwärtigung der christlichen Tradition bedingt die Gefahr einer Einengung des christlichen Glaubens in die Kategorien von psychohygienischer bzw. psychotherapeutischer Praktikabilität und Rentabilität. Dieser Ansatz läßt zwar SCHARFENBERG die kritische Aufarbeitung religiöser Zerrformen des Glaubens gelingen, versagt sich aber einer offenen Begegnung mit der christlichen Tradition, wenn er Kriterien wie - 'vernünftiger Einsicht zugänglich' - 'immanent verständlich' - 'psychohygienische Wirkung' - 'Grad der psychischen Reife' - zum Maßstab der Beurteilung des christlichen Glaubens macht.

56) J. SCHARFENBERG, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, 3. Aufl. Göttingen 1971.

Ibd., Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Psychoanalyse und Theologie, Hamburg 1972.

Das Motiv eines von der aufgeklärten Vernunft gereinigten Glaubens scheint ein wesentliches Movens der SCHARFENBERG'schen FREUD-Rezeption in ihrer Anwendung auf die christliche Tradition zu sein.

Die dem christlichen Glauben eigentümliche Dimension des Transzendierens, des Bestimmtheits vom Kreuz Jesu Christi und des daraus resultierenden Hoffens sub specie contrario, religionsphänomenologisch gesehen die Heiligkeit des Religiösen als 'fascinosum et tremendum' wird bei SCHARFENBERG, weil der kritischen Vernunft anstößig, eher ausgeblendet als theologisch reflektiert.

Zusammenfassend ist es dies reduktiv-selektive Element der SCHARFENBERG'schen FREUD-Rezeption, das weder FREUD⁵⁷, geschweige denn dem christlichen Glauben gerecht wird.

57) Vgl. dazu FREUD: "Die eigene Willkür in die Lücke eintreten zu lassen und nach persönlichem Ermessen dies oder jenes Stück des religiösen Systems für mehr oder weniger annehmbar zu erklären wäre frevelhaft, dafür sind diese Fragen zu bedeutungsvoll, man möchte sagen: zu heilig."
Die Zukunft einer Illusion, in GW XIV, S. 354.

Letzteres wird exemplarisch in SCHARFENBERG's vermeintlich christlicher Geschichtsdeutung und seiner Interpretation der christlichen Identität deutlich. Bezüglich FREUD's Geschichtsdenken und seiner Relevanz für den christlichen Glauben schreibt SCHARFENBERG: "Freud war sich wohl selbst nicht im klaren, daß er mit dem Unterschied zwischen ungeschichtlichem Wiederholungszwang und geschichtsstiftendem Freiwerden von der Vergangenheit für die Zukunft eines, wenn nicht gar das entscheidende Kennzeichen der jüdisch-christlichen Überlieferung biblischen Denkens bezeichnet hatte."⁵⁸

Diese Alternative: ungeschichtlicher Wiederholungszwang - geschichtsstiftendes Freiwerden, von FREUD im Zusammenhang der therapeutischen Durcharbeitung der unbewältigten Lebensgeschichte aufgeworfen⁵⁹, ist für FREUD keine innerweltlich realisierbare Möglichkeit. Als therapeutisches Ziel theoretisch entworfen, gibt es für FREUD dennoch kein reales Geschichtlichwerden der menschlichen Freiheit.

Vollends in der christlichen Tradition ist weniger das geschichtsstiftende Freiwerden von der Vergangenheit als vielmehr die Ermöglichung eines neuen Lebens aus und in Christus Glaubensgrund. Dieses neue Leben bedeutet gerade das Ende einer innerweltlich linearen Lebensgeschichte, ist Entgeschichtlichung, eschatologisches Sein coram Deo. Christliche Existenz ist jenseits der von SCHARFENBERG in FREUD's Denken hineingetragenen Alternative begründet, nämlich außerhalb der erfahrenen Ich-Geschichte, in Christus."⁶⁰

58) J. SCHARFENBERG, S. FREUD und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, S. 178.

59) Vgl. dazu noch einmal FREUD's Studie 'Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten', in: GW X, S. 126-136.

60) Vgl. dazu die Ausführungen S. 383 ff.

Aus der Auseinandersetzung mit der Seelenheilkunde FREUDs geht für SCHARFENBERG auch eine Neubestimmung der christlichen Existenz als Identitätswerdung hervor: "Von daher könnte der ... Begriff der Identität, der auf den Ichleistungen aufbaut, in der Tat ein zentrales Thema christlicher Theologie werden...".

Es schließt sich ein Zitat des amerikanischen Theologen LELAND ELHARD aus 'Living Faith' an: "Glaube kann wirklich Ich sagen vor Gott" ..."⁶¹

Hier vollzieht sich eine totale Umkehrung des christlichen Identitätsbegriffs; hat doch der an Christus Glaubende keine Identität mehr in sich selbst sondern allein außerhalb seiner selbst in Christus. Identität kommt dem Menschen geschenkt zu aufgrund der Zueignung einer rettenden Ich-Stellvertretung von einem personalen Außerhalb seiner Selbst-Erfahrung⁶².

61) J. SCHARFENBERG, Jenseits des Schuldprinzips, in: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, S. 208.

62) Vgl. dazu auch die Seiten 383 ff.

Hinzuweisen ist noch auf eine entsprechende Äußerung E. JÜNGELS in seiner Interpretation von LUTHERs Schrift 'Zur Freiheit eines Christenmenschen': "Damit wird der heute geläufigen These widersprochen, es sei dem Menschen wesentlich, mit sich selbst identisch zu werden. Der Widerspruch ist theologisch notwendig." A.a.O., S.27.

Untersucht man nun SCHARFENBERGs FREUD-Interpretation hinsichtlich der soteriologischen Themaproblematik, so finden sich zwar eingehende Erörterungen zum Krankheits- und Heilungsverständnis FREUDs, die Heils- und Erlösungsfrage bleibt dagegen unberücksichtigt, ja sie wird sogar aufgrund ihrer Verknüpfung mit der Schuldfrage negativ problematisiert.

SCHARFENBERG deutet FREUDs Krankheits- und Heilungsdefinition wie folgt:

"Freud hatte die Sprache als Therapeuticum in die Heilkunde eingeführt. Er folgt dem Zug der Sprache, der es nicht zuläßt, den Patienten als Objekt der Beeinflussung zu verstehen und gelangt so zu der dialogischen Struktur des hermeneutischen Verstehens. Sie erschließt ihm nun auch eine völlig neue Sicht der Krankheit selbst, die zutiefst in der Sprache verwurzelt ist." - "Der Neurotiker erkrankt also eigentlich an seinem Umgang mit der Sprache, die sich in Erinnerungssymbolen niedergeschlagen hat."⁶³ - Werden unbewußte Vorstellungen durch analytische Arbeit bewußt gemacht, "... wendet sich die Sprachfunktion ihrem Eigensten zu: zu befreien."⁶⁴

- SCHARFENBERG gewinnt den Krankheits- resp. Heilungsbegriff der Psychoanalyse überwiegend aus dem frühen und mittleren Werk FREUDs. Leider fehlt die biblische Dimension des Krankheits- resp. Heilungsbegriffes in FREUDs Spätwerk mit ihrer Betonung der Gefährdung der Seele durch irreversible Gegensatzspannungen und innere Konflikte zum Tode bei SCHARFENBERG völlig.

63) J. SCHARFENBERG, Fremdprophetie und theologische Impulse im Werk S. Freuds, in: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, S. 121.

64) A.a.O. S. 124.

Ungeachtet dieser Verkürzung des Gesamtwerkes ver-
kennt SCHARFENBERG in der Ausschließlichkeit seines
Ansatzes, seelisches Kranksein und seine Heilung aus
dem Sprachgeschehen zu verstehen, die entscheidende
Dimension der FREUD'schen Seelenheilkunde, das
pathische Getriebensein des bewußten Ichs aus dem
Unbewußten in seiner Eros- und Thanatosbestimmtheit,
das die Grenze der Vernunft und bewußten Fähigkeit
zur reflexiven Aufarbeitung seelischen Krankseins
bildet. Eine durch den Analytiker vermittelte Selbst-
heilung mittels reflexiver Spracheinholung des unbe-
wußten Materials ist nicht das Proprium der FREUD'schen
Therapie. Dieses liegt eher in den psychodynamischen
Prozessen der Übertragung von Wünschen, Ängsten,
unverarbeiteten Konflikten und Schuldserfahrungen
auf die Person des Analytikers bzw. der intrapsychi-
schen Konstellation des Ichs zwischen den Ansprüchen
des Es und des Über-Ichs, die in der Begegnung mit
dem Arzt aktiviert und mit den Anforderungen der
Realität konfrontiert werden. Die pathogenen Konflikte
der Seele sind präverbal, weil unbewußt, pathisch
bestimmt⁶⁵. Die Therapie arbeitet zwar im Medium der
Sprache, ist aber nicht mit dem Sprachgeschehen
identisch.

FREUDs Pessimismus hinsichtlich einer Heilung des
Menschen, die ihn identisch mit sich selbst werden
ließe, wird von SCHARFENBERG nicht hinreichend reali-
siert.

65) Eine interpretatorische Darstellung der
Symbolsprache des Unbewußten, die in neuerer
Zeit viele Interpreten über FREUD hinausgehend
versucht haben, würde den Rahmen dieser
Themastellung überschreiten. Exemplarisch sei
auf P. RICOEUR, Die Interpretation. Ein Versuch
über Freud, Frankfurt 1969, hingewiesen.

So irrt er, in FREUD einen Fremdpropheten eines zentralen Elementes christlicher Verkündigung zu sehen, ... "nämlich dem Menschen die Freiheit zu ermöglichen und zuzustellen", ... "indem er den Freiheitsraum des Menschen gegenüber den unbewußten und damit zwanghaft wirkenden Strukturen der menschlichen Seelentätigkeit ausweitet."⁶⁶ -

FREUD hat ganz im Gegenteil die Unfreiheit, das Versklavtsein des Menschen von ihm bedrängenden Mächten herausgearbeitet. Das seelische Kranksein ist bei FREUD trotz aller psychotherapeutischen Bemühungen und Teilerfolge eine Krankheit zum Tode, eine Diagnose, die SCHARFENBERG mit seiner latent idealistischen Anthropologie nicht nachvollziehen kann, die eine Entwicklung zur Freiheit für innerweltlich realisierbar hält.

Wie bereits gesagt, stellt SCHARFENBERG die Frage nach der soteriologischen Dimension der Tiefenpsychologie nicht. FREUD hatte die Über-Ich-Problematik als Ursprungsort der Religion bezeichnet. Die Heils- und Erlösungsvorstellungen sind vor allem im jüdisch-christlichen Vorstellungshorizont mit dem Gottesbild des Richters verknüpft. Diesem extramundanen Richter entspricht intrapsychisch die Instanz des Über-Ichs. Die theologisch brisante Frage nach einer Entsprechung dieser beiden Größen wehrt SCHARFENBERG von vornherein ab. Er identifiziert fraglos das Über-Ich mit dem metaphysisch sanktionierten Moralgott, dessen Destruktion NIETZSCHE initiierte und als Gott des Christentums meinte entlarven zu müssen⁶⁷.

66) J. SCHARFENBERG, Zum Religionsbegriff S. Freuds, in: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, S. 109/110.

67) Vgl. dazu: W. MÜLLER-LAUTER, NIETZSCHE, Kap. 4, 'Nihilismus und Christentum', vor allem die Seiten 84 ff.

Folgerichtig fordert SCHARFENBERG die Begründung einer Gotteslehre, Christologie und Soteriologie jenseits des Schuldprinzips: "Kritische Theologie fordert somit zum Aufbruch in ein Jenseits des Schuldprinzips auf, ... Sie glaubt damit nicht, das Ende der Theologie überhaupt signalisieren zu müssen, sondern nur das einer solchen, die in monomaner Einseitigkeit die Relation Schuld-Vergebung als ihr einziges Zentralstück meinte proklamieren zu müssen."⁶⁸

Ein solcher theologischer Neuansatz hätte "... statt von den Über-Ich-Funktionen von den Ichfunktionen" auszugehen⁶⁹.

68) J. SCHARFENBERG, Jenseits des Schuldprinzips, in: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, S. 206.

69) A.a.O.

Diese von SCHARFENBERG geforderte "Theologie des Ichs" hat ebenso wie sein bereits erwähntes 'theologoumenon' der 'Identität' mit der christlichen Bestimmung des Ichs als exzentrischem, responsorischen Sein nichts mehr gemein. Das Ich, auch in der Psychoanalyse FREUDs als ein Subjektsein definiert, das seinen Stand nicht in sich selbst finden kann, sondern des rettenden (göttlichen) Du notwendig bedarf, kann niemals zum Begründungsort christlicher Heilserfahrung werden.

Exkurs zur neueren Narzißmus-Diskussion

Der Übergang von der Analyse der psychischen Instanzen und ihrer Konflikte zu einer Problematisierung der Persönlichkeitsentwicklung aus dem primären Narzißmus kennzeichnet eine Weiterbildung der psychoanalytischen Theorie nach FREUD, die auch Religionspsychologen und Theologen aufgegriffen haben⁷⁰.

Der Begriff primärer Narzißmus umfaßt die Identitätserfahrung des Säuglings mit seiner Mutter, in der es keine Differenzierung von Ich und Du, Selbst und Welt gibt. Dieser harmonische Primärzustand bedeutet die Erfahrung fragloser Sicherheit und Geborgenheit. Das Selbstgefühl des Säuglings ist unbegrenzt und allmächtig. - Der primäre Narzißmus differenziert sich aufgrund einer Störung dieses Selbstgefühls durch die Realisierung von der notwendigen Unvollkommenheit und zeitlichen Verzögerung der Versorgung. "Die seelische Organisation des Kindes versucht jedoch mit diesen Störungen dadurch fertig zu werden, daß sie sich neue Systeme der Vollkommenheit aufbaut."⁷¹

70) Maßgebliche Theoretiker der Narzißmus-Diskussion sind: MELANIE KLEIN, HEINZ HARTMANN, HEINZ KOHUT.

Die folgenden Ausführungen beziehen sich vor allem auf folgende Literatur: H. KOHUT, Formen und Umformungen des Narzißmus, in: Die Zukunft der Psychoanalyse, Frankfurt 1975, S. 140-172 und H. HENSELER, Narzißtische Krisen, Zur Psychodynamik des Selbstmords, Hamburg 1974, S. 73 ff. Als eine der neueren theologischen Veröffentlichungen, die sich auch mit theologischen Implikationen und Konsequenzen der Narzißmus-Diskussion befaßt, sei das bereits erwähnte Buch von H.G. HEIMBROCK, Phantasie und christlicher Glaube, München 1977 genannt.

71) H. KOHUT, Formen und Umformungen des Narzißmus, in: Die Zukunft der Psychoanalyse, S. 142.

So entstehen das narzißtische Selbst, bzw. Größen-selbst und die idealisierte Elternimago. - Die Idealisierung der Elternimago bedeutet die Übertragung der ursprünglichen Allmacht und Vollkommenheit des Selbst auf die Eltern, an deren Macht und Größe das Kind indirekt Anteil hat: "Du bist vollkommen, aber ich bin ein Teil von Dir."⁷²

Das narzißtische Selbst wird somit wieder aufgewertet⁷³. - Diese seelische Lösung ist erneut zum Scheitern verurteilt: mit einer sich differenzierenden Wahrnehmung entdeckt das Kind die Unvollkommenheit der Eltern. Dieses Scheitern des Vollkommenheits- und Allmachtsideals an den realen Eltern bewirkt analog der Verarbeitung des Ödipuskonfliktes im Über-Ich als Introjektion der geliebt-gehaßten Eltern eine Re-introjektion und verinnerlichte Bewahrung der Größen- und Onnipotenzphantasien des narzißtischen Selbst. Es bildet sich das Selbst- oder Ich-Ideal, das in innigem Kontakt mit dem Über-Ich steht: "Das Ich-Ideal ist jener Aspekt des Über-Ichs, der der phasenspezifischen massiven Introjektion der idealisierten Eigenschaften des Objekts entspricht: Die Tatsache, daß die idealisierten Eltern Träger der ursprünglichen Vollkommenheit und Allmacht waren, ergibt jetzt die Allmacht, Allwissenheit und Unfehlbarkeit des Über-Ichs, und darauf beruht wiederum das Phänomen, daß Werte und Normen des Über-Ichs als absolut erlebt werden."⁷⁴

72) Ibd., Narzißmus, Frankfurt 1973, S. 45.

73) Vgl. H. HENSELER: "Entwicklungsgeschichtlich ist unübersehbar, daß das Kind in sich die Bilder (Repräsentanzen) eines grandiosen Selbst und idealisierter Eltern aufbaut und auf diese Illusion lange nicht verzichten kann." Narzißtische Krisen, S. 76/77.

74) H. KOHUT, Formen und Umformungen des Narzißmus, in: Die Zukunft der Psychoanalyse, S. 145.

Dieses Ich-Ideal oder Ideal-Selbst hat neben seiner normativen vor allem eine psychisch stabilisierende Wirkung hinsichtlich des Selbstwerterlebens: "Jeder Mensch trägt neben dem realen Bild der eigenen Person (reales Selbst) ein dunkles, kaum bewußtes, aber erschließbares Idealbild seiner selbst, welches ihm die Gewißheit gibt, bei allen tatsächlichen Fehlern und Mängeln im Grunde 'doch ganz in Ordnung zu sein'. Dieses sogenannte Idealselbst ist ein kleiner Privatwahn, den wir uns gönnen, weil wir ohne ihn nicht leben können."⁷⁵

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in dieser Theoriebildung eine Verschiebung der psychischen Urkonflikte von der ödipalen auf die narzißtische Entwicklungsstufe erfolgt ist. Entscheidender Entwicklungsanstoß ist das Scheitern der ursprünglichen Geborgenheits- und Allmachtserfahrung, ein psychisches Ereignis, das die menschliche Seele nur mit Kompensationsversuchen zur Rückgewinnung dieses psychischen Paradieses ertragen kann. Hieraus resultieren die psychischen Mechanismen der Verleugnung und Idealisierung (Idealisierung der Elternimago und so Aufwertung des narzißtischen Selbst), schließlich die Verinnerlichung dieser Images zum Ideal-Ich bzw. Ideal-Selbst. - Mißlingt die psychische Auseinandersetzung mit dieser affektiven Urfahrung des Selbst, so kommt es zur sogenannten narzißtischen Katastrophe⁷⁶, dem Zusammenbruch des intrapsychischen Selbstgleichgewichtes beispielsweise in psychotischen Erkrankungen. In dieser psychischen Krankheitsform läßt sich beobachten, daß die Ich-Identität zerfällt und das narzißtische Selbst in den harmonischen Primärzustand regrediert. Diese Regression ist mit Rettungs- und Erlösungsvorstellungen verknüpft und darum oft trotz therapeutischer Bemühungen irreversibel. -

75) H. HENSELER, Narzißtische Krisen, S. 77.

76) Vgl. dazu: H. HENSELER, Narzißtische Krisen, S. 80 ff:
"Die Pathologie des narzißtischen Systems".

Die eben erörterten Entwicklungsstufen des narzißtischen Selbst sind religionspsychologisch in Analogie zu bestimmten Inhalten der Religion gesetzt worden: Unschwer haben Autoren⁷⁷ in der primären Geborgenheit der Mutter-Kind-Symbiose den psychischen Realgrund des Mythos vom Paradies, in der Erfahrung der Unvollkommenheit dieses Selbst-Mutter-Paradieses und der entsprechenden Verunsicherung des psychischen Urvertrauens die seelische Wurzel des Mythos von der Vertreibung aus dem Paradies intrapsychisch wiederentdeckt. Die Heils- und Erlösungsvorstellungen der Religionen werden als Materialisationen der Sehnsucht nach dem verlorenen Ursprung, der primären fraglosen Geborgenheit interpretiert. Psychodynamisch gesehen wird in diesem Denken die Erlösungssehnsucht nicht mehr mit der Erfahrung des unversöhnlichen, internalisierten göttlichen Vaters, des Über-Ichs, und der Sehnsucht nach Versöhnung mit ihm, sondern mit der Regression des Ichs in das narzißtische Größen-selbst verknüpft.

77) Vgl. dazu: H.G. HEIMBROCK, Phantasie und christlicher Glaube, Kap. 4, 'Gestalteter Narzißmus und christlicher Glaube', S. 94 ff, sowie: Ibd., Spinoza und die neuere Religionspsychologie, in: WzM, 29. Jg. 1978, H. 2/3, S. 79-88. Des weiteren sei noch verwiesen auf: D. M. MOSS, Narzißmus, Empathie und die Fragmentierung des Selbst, Ein Gespräch mit H. KOHUT, in: WzM, 29. Jg. 1977, H. 2/3, S 49 - 68.

Theologisch gesehen bildet nicht mehr die westliche Erlösungsvorstellung von der Rechtfertigung und Ver-söhnung des sündigen Menschen die Mitte der Soterio-logie, sondern die östliche Fassung⁷⁸ der Erlösungslehre, die stärker den Aspekt der Vergöttlichung des Menschen ('eritis sicut Deus' als Realisation des narzißtischen Größenselbst) herausgestellt hat⁷⁹. -

78) Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, sei angemerkt, daß unter "östlich" die theolo-gische Tradition der orthodoxen Kirchen des Ostens verstanden wird.

79) Vgl. dazu: E. BENZ, Beschreibung des Christentums, München 1975; "Ist für das römische Denken die Sünde eine Verletzung des von Gott gesetzten Rechtsverhältnisses zwischen Gott und Mensch, so ist sie für die Ostkirche von Anfang an unter dem Einfluß des griechischen Denkens ein Schwund, eine Erkrankung oder Infektion des ursprünglichen Seins, des Gottesbildes . Die Erlösung ist demnach nicht primär die Wiederherstellung eines durch die Sünde gestörten Rechtsverhältnisses, sondern Seinserneuerung, Seinsvollendung, Vergottung". A.a.O. S. 102.

THOMAS BONHOEFFER

Der derzeit in Bochum lehrende Praktische Theologe T. BONHOEFFER hat in einem Essay 'Theologie und Psychologie',⁸⁰ den Versuch unternommen, Motive der neueren Narzißmusforschung in Relation zu theologischen Themen zu bringen. Seine Kernfrage, ob und wie Gott als Gott zur Sprache kommt, beantwortet BONHOEFFER anhand zweier Entwicklungsstufen des primären Narzißmus: a) der Erfahrung der mütterlichen Selbst-Weltharmonie bzw. -identität und des kindlichen Versuchs zur Dauer dieser heilen Welt, b) der Verinnerlichung des Ich- bzw. Selbstideals als Komponente des späteren Über-Ichs. - Zur Urerfahrung der Selbst-Welt-Geborgenheit und seiner Bedeutung für das zur Sprache Kommen Gottes sagt BONHOEFFER: "Ich halte den ersten Schrei des Kindes für den Primärakt, den das Wort Gott wiederholt. Es geschieht im Erlebniszusammenhang der frühen Identität des Kindes mit der mütterlichen Welt... und ... signalisiert einen Bruch in der bergenden Welteinheit."⁸¹

In der Chiffre 'Gott' schlägt sich danach die Sehnsucht nach Wiederherstellung des primär erfahrenen heilen Selbst in seiner Weltgeborgenheit nieder.

Der Schrei ist die psychische Reaktion auf den Einbruch der Selbstfremden, das Größenselbst feindlich begrenzenden Außenwelt, deren Bedrohung für die narzißtische Ureinheit ein rettendes Anderes wieder aufheben soll. Das Wort Gott steht dann "für das gewährende Woher meiner Identität."⁸²

80) T. BONHOEFFER, Theologie und Psychologie, in: Die hermeneutische Frage in der Theologie, hrsg. von O. LORETZ u. W. STROTZ, Freiburg 1968, S. 161-179

81) A.a.O. S. 176.

82) A.a.O. S. 177.

Zusammenfassend meint BONHOEFFER: "Der tiefste Erfahrungsgrund der theologischen Rede ist also jene mütterliche Welteinheit des Kindes in seinen ersten Lebensmonaten, die sich lebenslang differenziert."⁸³

Für die Soteriologie bedeutet dies, daß alles Evangelium an der Seligkeit dieser frühkindlichen Erfahrungen und der sie begleitenden Phantasien gemessen wird⁸⁴.

Kommen wir zum zweiten Aspekt der Differenzierung des primären Narzißmus, der nach BONHOEFFER für die Rede von Gott relevant ist: die Introjektion der idealisierten Elternimages im Ideal-Selbst, bzw. auf der ödipalen Stufe im Über-Ich.

In diesem psychischen Prozeß bekommt das Wort Gott die Bedeutung einer fordernden strafenden, bzw. lohnenden richterlichen Instanz, eines göttlichen Vaters, der nach dem Prinzip absoluter Gerechtigkeit statt der allumfassenden mütterlichen Liebe auf den Menschen schaut.

Diese Erfahrung des Gesetzes als absolutem inneren Gegenüber des Ichs macht die Unterscheidung eines extramundanen Vaters im Himmel von der introjizierten realen Beziehungsperson als Basis des Über-Ichs für die religiöse Erlebnisweise des Subjekts irrelevant: "Denn", so BONHOEFFER, "die Introjektion der Liebesobjekte bedeutet für das Subjekt eine Universalisierung ihrer Autorität zum moralischen Weltgesetz."⁸⁵

Die Gefahr der Rede von Gott im psychischen Erfahrungsbereich des Über-Ichs liegt nach BONHOEFFER in der Stabilisierung und Konservierung von ursprünglichen Abwehrmechanismen des Selbst gegen die narzißtische "Todesangst vor der gehaßten und schließlich hassenden Welt."⁸⁶

83) A.a.O. S. 177.

84) A.a.O. S. 178.

85) A.a.O. S. 177.

86) A.a.O. S. 178.

Dennoch ist es nicht möglich, die Rede von Gott jenseits der Über-Ich-Erfahrung zu begrenzen, denn, so BONHOEFFER: "Die Distanznahme von Gott als Distanzierung vom Über-Ich ist nicht radikal möglich, denn unser 'Selbst' im Jung'schen Sinne, unsere 'Identität' im Sinne Eriksons, unser 'Selbstideal' im Sandler'schen Sinne sind Erben der theologischen Problematik des Über-Ichs."⁸⁷

Erinnert man sich an dieser Stelle der psychodynamischen Entwicklung des Selbstideals aus der reaktiven Verinnerlichung der vollkommen-gewährnten idealisierten Elternimages, sowie der gleichzeitigen Re-stabilisierung und Aufwertung des Größenselbst, so ist das Selbstideal das positiv geprägte präödpale Pendant zum ödipalen, überwiegend negativ besetzten Über-Ich.

Die psychische Thematik der Entwicklung des Selbstideals und des Über-Ichs ist vom Problemkreis Annahme oder Verwerfung bestimmt, die über die Beziehung des Menschen zu sich selbst hinaus auch seine Gottesbeziehung bestimmt.

So fragt BONHOEFFER abschließend, "... ob nicht so etwas wie die christologisch-soteriologische Problematik bei jedem Menschen sein Verhältnis zu seiner Identität bestimmt, so daß 'Jesus Christus' zu Zeiten für jeden der gegebene Name für sein eigenes Identitätsproblem sein könnte."⁸⁸

87) A.a.O. S. 178.

BONHOEFFER identifiziert den JUNG'schen Begriff des "Selbst" mit dem narzißtischen Größenselbst. E.H. ERIKSON hat sich insbesondere mit der Problematik der psychischen Aufarbeitung von Identitätskrisen befaßt und dies auch am Beispiel M. LUTHERS darzustellen versucht, vgl.: Ibd., Der junge Mann Luther, Frankfurt 1975. J. SANDLER schließlich ist ein maßgeblicher Theoretiker der Narzißmus-Diskussion, vgl.: Ibd., Sicherheitsgefühl und Wahrnehmungsvorgang, in: Psyche, 15. Jg. 1961, S. 124 ff.

88) A.a.O. 179.

Ungeachtet der Problematik der hier gewählten Formulierung spricht BONHOEFFER einen Aspekt der Themaproblematik, nämlich den der Relevanz psychischer Krisen für die soteriologische Rede von Gott, dezidiert aus. BONHOEFFER hat dabei den fragwürdigen Weg einer psychodynamischen Begründung der Soteriologie gewählt, ohne die FREUD'sche Kritik der natürlichen psychischen Religion zu berücksichtigen. Wird die Rede von Gott jedoch derart im annehmenden Grund des Selbst begründet, unterliegt sie unweigerlich dem Verdacht einer heilenden Illusion.

PETER HOMANS

Der amerikanische Theologe P. HOMANS hat sich mit den religionspsychologischen Konsequenzen der FREUD'schen Psychoanalyse auseinandergesetzt⁸⁹.

Er arbeitet das Theologie-Psychologie-Modell als tragfähigstes und kritisch weiterzuführendes Interpretament für diese Auseinandersetzung heraus⁹⁰, um es an den Autoren TILLICH und FREUD zu exemplifizieren⁹¹.

HOMANS bezeichnet FREUDs Religionspsychologie als eine Psychologie des Übertragungsgottes. Übertragung meint in diesem Kontext die kollektive Projektion ungelöster psychischer Konflikte, vor allem hinsichtlich der Über-Ich Relation, auf einen extramundanen Vater, der "zur Quelle und zum Anlaß religiöser Angst werden kann."⁹² Dieser Gott provoziert seelisch-affektive Zustände von "Schuld, Verdammung und Hoffnung auf Rechtfertigung."⁹³

89) 'Freud und Tillich als Marksteine auf dem Wege zu einer Religionspsychologie', erstmals erschienen in: The Dialogue between Theology and Psychology, Chikago 1968, jetzt deutsch in: Psychoanalyse und Religion, Wege der Forschung Bd. CCLXXV, S.311-342.

90) "In seinen prägnantesten Aussagen, ..., definiert dieses Modell Theologisches als Gegensatz zu psychologischen Prozessen,...". A.a.O. S. 322.

91) Im Folgenden wird nur die FREUD-Interpretation berücksichtigt.

92) A.a.O. S. 340.

93) A.a.O. S. 341.

FREUD kämpfte nach HOMANS weniger gegen metaphysische Spekulationen hinsichtlich der Existenz Gottes, als gegen die Befruchtung des Gottesbildes mit den negativ-destruktiven Projektionen der psychischen Über-Ich/Ich Spannungen und Konflikte. FREUD wurde vor allem zum Ankläger einer Kultur, die in der sie mitbegründenden Religion zur Quelle pathogener psychischer Über-Ich Inhalte geworden war. FREUDs Religionskritik ist demnach HOMANS zufolge primär kulturkritisch zu interpretieren.

In diesem Kontext kann die ... "psychologische Interpretation der Religion - psychoanalytisch betrachtet - ... zu einer Befreiung der Seele führen, eine Erlösung von ihren tiefsten und problematischsten Konflikten."⁹⁴

Innerhalb des Theologie-Psychologie Modells hätte damit die Psychologie die Aufgabe erfüllt, verzerrte Formen religiöser Gottes- und Selbsterfahrung zu entlarven und die Betroffenen mittels Analyse von ihrer Konfliktübertragung auf das Gottesbild zu befreien. Aufgabe der Theologie wäre es dann nach HOMANS, Wege der Transzendierung dieses 'Übertragungsgottes' zu weisen. Es ist dies "projizierte Ergebnis menschlichen Wünschens und Wollens, das auf irgendeine Weise überwunden, korrigiert, aufgehoben-transzendiert werden muß."⁹⁵

Nun ist bekannt, daß psychische Krisen, und somit auch die Krise der Religion des Übertragungsgottes, immer mit psychischen Regressionen und sie begleitenden Bildern und Phantasien einhergehen.

Diesen psychodynamischen Prozeß interpretiert HOMANS als die quasi empirisch-religionspsychologisch faßbare Entsprechung der Erfahrung eines Gottes, der sich jenseits aller menschlichen Wünsche und Projektionen offenbart.

94) HOMANS, A.a.O. S. 326.

95) A.a.O. S. 331. HOMANS: "So vermittelt uns K. Barth ein Verständnis der Offenbarung als 'Aufhebung der Religion', und man könnte diese Wendung meiner Meinung nach korrekt mit 'Offenbarung als Aufhebung des Übertragungsgottes' wiedergeben."
A.a.O. S. 329.

Es handelt sich bei den hier auftretenden regressiven Phantasien um Phänomene der Selbsttranszendierung, die HOMANS zu dem Schluß kommen lassen: "In der Phantasie liegt somit der Anfang der Religion."⁹⁶ - Diese an JUNG'sche Inhalte der Symbolik des Selbst und des Individuationsprozesses erinnernde Interpretation der Regression und der sie begleitenden Phantasien beantwortet indirekt auch die Themafrage im Sinne einer Bejahung psychischer Selbst-Erlösungsmöglichkeiten, schließt sie zumindest nicht aus. Insofern löst sich schließlich die Psychologie/Theologie Relation bei HOMANS in dem Aufweis der psychischen Herkunft und Bedingtheit theologischer Glaubens- und Offenbarungsaussagen auf. Theologie als Rede von dem sich selbst offenbarenden Gott verliert hier ihre korrektive Funktion gegenüber der Religionspsychologie.

96) A.a.O. S. 337.

HAROLD LINCKE

Das Ende dieser exemplarischen Literatursichtung zur Themafrage bei S. FREUD soll ein Aufsatz des Psychoanalytikers H. LINCKE bilden⁹⁷, der die Über-Ich Problematik hinsichtlich ihrer kulturell konstruktiven, bzw. destruktiven Wirkung untersucht hat. LINCKE bringt die kulturelle Verankerung der Über-Ich Entstehung in der westlichen Welt in einen direkten Zusammenhang mit der christlichen Tradition.

Das christliche Dogma der trinitarischen Einheit von Vater und Sohn interpretiert LINCKE als Resultante eines ursprünglichen Ambivalenzkonfliktes zwischen Vater und Sohn. "Die Bewältigung dieses Konfliktes durch Identifikation mit dem Aggressor, bzw. mit jenem Über-Ichanteil, der den grausamen, strafenden Vater vertritt, hat es ermöglicht, bewußt das Ideal der Einheit zwischen Vater und Sohn aufrechtzuerhalten und gleichzeitig die Opferung des Sohnes durch den Vater zu sanktionieren und unbewußt auszuleben."⁹⁸

Diese 'dogmatische' Lösung der Über-Ich Problematik auf der Ebene der christlichen Gotteslehre hat nun nach LINCKE das Über-Ich der westlichen Christen mit der Vorstellung des strafend-richtenden Gottes der Gerechtigkeit inhaltlich bestimmt.

97) H. LINCKE, Das Über-Ich, eine gefährliche Krankheit?, in: Psyche, 24.Jg. 1970, H.5, S. 375-401.

98) A.a.O. S. 383.

Die Rigorosität dieses internalisierten Gottesbildes wurde mit Hilfe zweier Abwehrmechanismen zu bewältigen versucht:

a) Der Beschwichtigung der Über-Ich Forderungen durch Initiative und Leistung⁹⁹, also der von M. LUTHER als Werkgerechtigkeit bezeichnete Selbstrettungsversuch des Sünders vor dem Zorn des Gerechtigkeitsfordernden Gottes.

b) Der Bewältigung der Über-Ich Konflikte mittels Totalidentifikation des Ichs mit den Forderungen des Über-Ichs: "Das mit dem Über-Ich identifizierte Ich verhält sich der Umwelt gegenüber genau so grausam und selbstherrlich wie das Über-Ich ursprünglich gegenüber dem Ich."¹⁰⁰

Diese psychische Lösung sieht LINCKE exemplarisch im Puritanismus verwirklicht. "Die Härte und Grausamkeit des Puritaners entspricht der Härte und Grausamkeit seines Gewissens." "... das einer solchen psychischen Konstellation immanente- und agierte - Zerstörungspotential steht im krassen Widerspruch zu den christlichen Idealen."¹⁰¹

LINCKE, der an der christlichen Gotteslehre die Dominanz eines negativ besetzten Über-Ich-Inhaltes, nämlich des fordernden, nach der Gerechtigkeit des Gesetzes richtenden und strafenden Vaters kritisiert, sieht dieses christliche Über-Ich an seinen eigenen Voraussetzungen zugrunde gehen¹⁰².

99) Dieser Ausdruck stammt von E.H. ERIKSON. Vgl.:Ibd., Kindheit und Gesellschaft, 4. Aufl. Stuttgart 1971, S. 249-255.

100) H. LINCKE, A.a.O. S. 383.

101) A.a.O. S. 384.

102) LINCKE: "Eine machtvoll und erfolgreiche Form der Über-Ich Abwehr, die Identifizierung mit dem Über-Ich bricht an ihren eigenen Folgen zusammen. Und damit wird auch jene Institution hinfällig, die sie inthronisierte, und die ihr ihren Erfolg verdankte: das Christentum". A.a.O. S. 386.

Das Scheitern des Gesetzes als Weg zum Heil haben, wenn auch in einem ganz anderen Begründungszusammenhang, PAULUS und LUTHER christologisch zu begründen versucht. LINCKEs psychodynamische Kritik, vor allem an den negativen geschichtlichen Auswirkungen sowie pathogenen psychischen Über-Ich Einflüssen orientiert, könnte theologisch als sozialpsychologische Verifizierung des Scheiterns menschlicher Selbstrettungsversuche mittels des Gesetzes gedeutet werden.

2) FREUD und die Unfähigkeit des Menschen zur Selbstheilung

Versuch eines soteriologischen Fazits zum mittleren Werk FREUDs

Psychisches Kranksein ist im mittleren Werk FREUDs als eine sich der Wirklichkeit verschließende Selbstbehauptung des Ichs beschrieben worden. Sie ist aber keineswegs eine aus freiem Willen gewählte Form des Selbstseins, vielmehr eine passiv erlittene.

Psychische Mächte aus dem Unbewußten überschwemmen das bewußte Ich und zerbrechen seine vermeintliche Stabilität. Das Ich wird zum leidenden Träger von Konflikten, die ob ihrer Ambivalenz nicht lösbar sind. Es rettet sich schließlich mittels Abwehrmechanismen der Verdrängung, der Regression und des Aufbaus einer Wunschwelt, die es aber paradoxerweise noch stärker zum leidenden Exponenten unbewußter Mächte und zusätzlich seiner eigenen Fluchtversuche werden lassen. Das Ich verdrängt so unerträgliche Persönlichkeitsanteile ins Unbewußte, was zu einer Spaltung der Psyche in erträgliche und unerträgliche Ichanteile führen kann. Die Regression in frühkindliche Erfahrungen einer heilen Welt entfremdet das Ich seiner Existenz als Geschichte, die Dominanz der Wunschwelt verwandelt die Fremd- und Selbstwahrnehmung in ein Spiegelbild des sich allmächtig wahnenden Wunschsichs, - aus dieser psychischen Konstellation resultiert das Phänomen eines in sich selbst verschlossenen Ichs, dessen Selbstrettungsversuche sich statt heilend als ver-sklavend und im Kranksein fixierend erweisen. Dieser Unfähigkeit zur Selbstheilung korrespondiert eine fatale Unwissenheit des bewußten Ichs über seine Verfallenheit an unbewußte, versklavende Mächte. Das Ich wähnt sich frei, ist aber in Wirklichkeit ein passiv Getriebenes, ein sich selbst Entzogenes. Soweit sei in Abbreviatur an die Pointe des FREUD'schen Krankheits- bzw. Heilungsverständnisses erinnert.

Ohne hier eine geistige Abhängigkeit, bzw. auch nur Kenntnis konstruieren zu wollen, erscheint die Verwandtschaft dieses Krankheitsdenkens bei FREUD mit einem wesentlichen Aspekt des Sündenverständnisses M. LUTHERs als erwägens- und nachdenkenswert.

In einem Zusatz zu Röm 8³ beschreibt der junge LUTHER in seiner Römerbriefvorlesung die Verkrümmtheit des Menschen in sich selbst als eine natürliche Krankheit nach dem Fall: "Quae Curvitas est nunc naturalis, naturale vitium et naturale malum. Ideo ex Naturae viribus non habet adiutorium, ..." ¹

Und in einem weiteren Zusatz zu der bereits erwähnten Stelle aus dem Römerbrief präzisiert LUTHER diese Verkrümmtheit so: "Natura vero praeter seipsam nullum sibi statuit obiectum, in quod feratur et intendat; se solum videt, querit et in omnibus intendit.

Caeteraque omnia, ipsum quoque Deum in medio, quasi non videat transit et in seipsam dirigit." ²

1) WA 56, 356⁷⁻⁸. "Diese Verkrümmtheit ist jetzt etwas, was unserer Natur anhaftet, ein natürliches Gebrechen und ein natürliches Übel. Darum findet der Mensch in den Kräften der Natur keine Hilfe, ...". Übersetzt nach: M. LUTHER, Ausgewählte Werke, hrsg. von H.H. Borchert und G. Merz, 3. Aufl. Ergänzungsreihe Bd. 2, München 1965, S. 256. Diese deutsche LUTHER-Ausgabe wird im Folgenden als 'Münchener Ausgabe' zitiert.

2) WA 56, 356²⁷⁻³⁰. "Die Natur aber stellt außer sich keinen Gegenstand vor sich hin, zu dem sie getrieben würde und hinstrebte. Sich allein sucht sie und erstrebt sie in allen Dingen; und alles andre, auch Gott selbst, der in der Mitte steht, überspringt sie, als ob sie's nicht sähe, und richtet sich rein auf sich selbst." Münchener Ausgabe, Erg. Bd.2, S. 257.

Diese Beschreibung des in sich selbst verkrümmten Menschen enthüllt ihn als ursprünglich transitives, responsorisches Wesen, dessen 'rectitudo' auf ein Außerhalb seiner selbst zur pervertierten 'rectitudo in se ipsum' geworden ist³. - Den gleichen Sachverhalt beschreibt FREUD, wenn er den Eros, seine den Menschen gestaltende und ebenso zerstörende Macht als pathisch-affektives A-priori des psychischen Selbst-werdens, -seins und schließlich auch des Selbstzerfalls bezeichnet. Das menschliche Ich empfängt sich von einem Außerhalb, sei es der äußeren oder auch inneren Welt, wobei Eros als Trieb dieser Relationalität des Ichs die Dynamik eines pathischen Müssens verleiht. Besonders interessant ist ein Vergleich FREUDs mit M. LUTHER hinsichtlich der Gottesbeziehung dieses in sich selbst verschlossenen Ichs. - FREUD hatte herausgearbeitet, daß das Ich in der religiösen Wunschwelt sich selbst mit seinen ungelösten Konflikten versöhnen will und in der Übertragung seiner intrapsychischen Abhängigkeiten und Konflikte auf einen extramundanen Gott-Vater auf eine infantile Stufe der Abhängigkeit regrediert, in der seine Konflikte illusorisch durch eine mächtige Bezugsperson von außen gelöst werden. Die Krankheit der Seele als Verschlossensein des Ichs wird in einer solchen religiösen Selbstheilung pervertiert und fixiert. Gott wird in diesem psychodynamischen Prozeß zum Abgott der Wünsche, Ängste und Abwehrversuche des Ichs, seine Funktion besteht in der

-
- 3) So interpretiert W. JOEST in: Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, S. 229: "Der Mensch ist gerade darin, worin er Er-selbst ist und von woher alle seine Lebensäußerungen regiert werden, nicht das in sich selbst gesammelte, sondern das 'transitive', seinen Halt im Gegenüber suchende Wesen. Negativ (fleischlich) ist diese rectitudo in die incurvitas des amor sui verkehrt: der Mensch wird sich selbst zum Gegenstand und Gegenüber, an dem er einen trügerischen Halt sucht." -

projektiven Erlösung des Ichs von seinen unerträglichen Konflikten.

- Dieser Verlängerung psychischen Krankseins in die Religiosität galt die unerbittliche Kritik FREUDs, und in diesen Zusammenhang gehört seine These von der pathogenen Macht der Religion.

H.J. IWAND hat in seiner LUTHER-Studie "Rechtfertigungslehre und Christusglaube" LUTHERs Kritik des 'natürlichen' Persönlichkeitsbegriffs herausgearbeitet⁴. Die in diesen Zusammenhang gehörenden Aussagen LUTHERs zum natürlichen Gottesverhältnis des sich festhaltenden, in sich verkrümmten Ichs der Sünde korrespondieren eindrucklich mit der FREUD'schen Kritik an der natürlichen Gottesbeziehung der menschlichen Seele. In seiner Römerbriefvorlesung begründet LUTHER aus der Idolatrie des Ichs auch seinen Modus der Gottesbegegnung: "Qualis est enim unusquisque in se ipso, talis est ei Deus in obiecto."⁵ LUTHER kritisiert jede natürliche Gottesbeziehung des Ichs als Spiegel von dessen Wunschstruktur (concupiscentia spiritualis), das so entstehende Gottesbild ist ein Machwerk des in sich hineingebeugten Ichs⁶.

-
- 4) H.J. IWAND, Rechtfertigungslehre und Christusglaube, Darmstadt 1966, S. 38-55.
- 5) WA 56, 234, 4-5 "So wie ein jeder an sich selbst ist, so tritt ihm auch Gott gegenüber." Zusatz zu Röm 3,4, Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 2, S. 105.
- 6) Vgl. dazu IWANDs Kommentar in der bereits erwähnten Studie 'Rechtfertigungslehre und Christusglaube': "Dieser selbstgewählte Weg würde nie zu Gott führen, da Gott bei allem direkten persönlichen Gerichtetsein des Menschen auf ihn hin nicht derselbe bleibt, sondern zum Götzen wird." A.a.O. S. 43.

In der Beurteilung des Ichs als einem passiv-responsorisch Bestimmten, das sich unter der Macht der Krankheit, bzw. Sünde dämonisch auf sich selbst zentriert und die religiöse Bindung an Gott zum idolatrischen Götzendienst verkehrt, stimmen LUTHER und FREUD überein, von LUTHER christologisch, von FREUD therapeutisch empirisch begründet.

Die im Krankheits- resp. Sündenverständnis⁷ beobachtete phänomenologische Entsprechung hinsichtlich der Grundkategorie eines in sich verschlossenen Ichs läßt sich formal auch im Heilungsansatz weiterverfolgen.

Heilung wird bei FREUD und LUTHER mit der Auflösung des in sich selbst verkrümmten Ichs zusammengebracht, Heilung widerfährt dem Ich von außen in Form eines Sterbens seiner Selbstbehauptung durch eine überwältigende Beziehungsrealität, die es von außen trifft. - Dazu ist im einzelnen folgendes zu bemerken: Der entscheidende Heilungsinhalt der Psychoanalyse ist die Übertragung. Die Beziehung zum Analytiker entbindet (im Idealfall!) verdrängte und regrediierte Libido, die den Therapeuten zum projektiven Spiegel psychischer Imagines, d.h. introjizierter früherer Bezugspersonen und der mit ihnen verbundenen Affekte wie Sehnsucht, Angst und Schuld erfahrung machen. Der Arzt wird andererseits zum Stellvertreter des gegenwärtig leidenden Ichs, auf den nach Analogie des Selbstheilungsversuchs durch Religion Heilandsphantasien projiziert werden. Diese Übertragungsbeziehung löst also einerseits das Ich aus seiner psychischen Starre, weil sie affektive Inhalte entbindet, bedroht aber andererseits eine Ichveränderung aufgrund der Heilerwartung an den Arzt, die das Ich aus der Heilungsarbeit heraushält. Dieser schmale Grat zwischen

7) Der Sündenbegriff LUTHERS ist eigentümlich identisch mit FREUDs pointiertesten Aussagen zum seelischen Kranksein des Menschen unter dem

Zwingherrs des Über-Ichs, vgl. die S. 104 ff. dieser Arbeit. Exemplarisch sei ein Auszug aus LUTHERs Deutung zu Röm 5.20 zitiert: "Ita et ex Lege, quam humanum genus desideravit vehementissime (...), non auxilium et remedium, Sed magis incrementum morbi accepit, ..." WA 56, 320.1-5. So empfing das menschliche Geschlecht vom Gesetze, nach dem es brennend verlangte (...), nicht Hilfe und Heilung, sondern vielmehr eine Steigerung seiner Krankheit, ..." Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 2, S. 206.

Ich-Sehnsucht und Ich-Widerstand gegenüber der Person des Therapeuten ist das eigentliche therapeutische Problem der Psychoanalyse. FREUDs Lösung war die Aufarbeitung der Projektionen und Widerstände durch bewußte Reflexion, Ich-Arbeit an Erinnerungen. In dieser Phase der analytischen Arbeit kann von der heute so sehr betonten Dominanz des Sprachgeschehens in der Therapie zwischen Ich, Arzt und Unbewußtem gesprochen werden, das zu einer Art von Katalysator unbewußt affektiv ablaufender psychischer Prozesse wird⁸. Ziel dieser therapeutischen Bemühungen war für FREUD zunächst einmal ganz konkret die (Wieder-) Ermöglichung der Arbeits- und Genußfähigkeit im täglichen Leben. Sein Gesundheitsbegriff ist dementsprechend von ihm selbst als Genuß- und Leistungsfähigkeit definiert worden⁹.

Die Problematik der Auflösung der Übertragung und damit des Versuchs zur Beendigung der Analyse zeigte FREUD eine tiefere, universale Schicht menschlichen Krankseins, deren Bedeutung er an der lebensnotwendigen Funktion eines Stellvertreters für das leidende Ich erkannte, das eben dieses Auf-sich-selbst-und-seine-Kräfte-verwiesen-sein nicht erträgt.

8) Eine informative Zusammenfassung dieser gegenwärtig in den Vordergrund getretenen FREUD-Interpretation, die angesichts der thematischen Eingrenzung der Arbeit hier nicht geleistet werden kann, bietet B. LAURET in seiner bereits erwähnten Monographie "Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud", Kap. 6, Die Eigenart des psychoanalytischen Sinnzusammenhangs, S. 267-289.

9) Vgl. dazu: S. FREUD, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI, S. 476: "Der Unterschied zwischen nervöser Gesundheit und Neurose schränkt sich also aufs Praktische ein und bestimmt sich nach dem Erfolg, ob der Person ein genügendes Maß von Genuß- und Leistungsfähigkeit verblieben ist."

Nach FREUD "schafften" es nur ganz wenige seiner Patienten, ohne Hilfe von außen aus eigener wiederhergestellter Ichoffenheit und -stabilität zu lieben und zu arbeiten. FREUD schrieb dazu an Pfarrer PFISTER: "Je mehr sie ihn Liebe finden lassen, desto eher bekommen Sie seine Komplexe, aber desto geringer ist der definitive Erfolg, da er seine bisherigen Komplexerfüllungen nur losschlägt, weil er sie gegen die Übertragungsergebnisse eintauschen kann.

Der Erfolg ist sehr schön, aber von der Übertragung ganz abhängig. Heilung ist vielleicht erreicht, aber nicht der nötige Grad von Selbständigkeit und Sicherheit vor Rückfall. Nun haben Sie es in dieser Hinsicht leichter als wir Ärzte, weil Sie die Übertragung auf Religion und Ethik sublimieren" ¹⁰

Nach M. LUTHER ist das Entfachen der Liebe im Herzen ein wesentlicher Faktor der Heilung des kranken, weil in sich selbst verkrümmten Herzens. Die Rettung ergreift das Ich passiv von außen in der Gestalt der 'viva vox evangelii', des Wortes von der liebenden Zuwendung Gott Vaters zum Verlorenen, das kein anderer als Christus selbst verbürgen kann ¹¹.

10) S. FREUD/ O. PFISTER. Briefe 1909-1939, S. 38.

11) Vgl. dazu LUTHERs Schlußwort zur Erklärung der 'drei Artikel' in: Der Große Katechismus, zitiert nach: Die Bekenntnisschriften der evgl.-luth. Kirche, 6. Aufl. Göttingen 1967, S. 660 27-32 bzw. 38-44. "Hie aber hast Du es alles aufs allerreichste. Denn da hat er sich selbs offenbaret und aufgetan den tieffsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen drei Artikeln." - "Denn wir künn den nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Hulde und Gnade erkennenet ohn durch den Herrn Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen, denn einen zornigen und schrecklichen Richter."

LUTHER hat immer wieder die soteriologische Bedeutung eines Stellvertreters für das sündige Ich vor Gott hervorgehoben, eines Stellvertreters, der das Ich durch das Sterben der Selbstbehauptung angesichts des heilenden Wortes von Christus hindurchträgt. So schreibt LUTHER in seiner Auslegung zu Röm 8³: "Ideo ex Naturae viribus non habet adiutorium, Sed ab extrinseco aliquo potentiore opus habet auxilio, quod est Charitas, ..." ¹²

Diese vergleichende Gegenüberstellung S. FREUDs mit M. LUTHER bliebe unvollständig, würde nicht die inhaltliche Differenzierung der formalen Übereinstimmung hinsichtlich der Heilung durch Liebe und der Bedeutung eines Stellvertreters des Ichs mitberücksichtigt:

Für FREUD ist die stellvertretende Funktion des Arztes ein Übergang bis zur Bildung eines sich in der Analyse neu zusammensetzenden Ichs. "Der neurotisch Kranke bringt uns ein zerrissenes, durch Widerstände zerklüftetes Seelenleben entgegen, und während wir daran analysieren, die Widerstände beseitigen, wächst dieses Seelenleben zusammen, fügt die große Einheit, die wir sein Ich heißen, sich alle die Triebregungen ein, die bisher von ihm abgespalten und abseits gebunden waren. So vollzieht sich bei dem analytisch Behandelten die Psychosynthese ohne unser Eingreifen, automatisch und unausweichlich." ¹³

12) WA 56, 356⁸⁻¹⁰. "Darum findet der Mensch in den Kräften der Natur keine Hilfe, sondern er bedarf von außen her irgendeines mächtigeren Beistandes. Das ist die Liebe,...", Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 2, S. 256.

13) S. FREUD, Wege der psychoanalytischen Therapie, in: GW XII, S. 186. Diese Sätze sind im Zusammenhang einer kritischen Auseinandersetzung mit der Jungschule zu verstehen, die die Notwendigkeit einer Psychosynthese mit Hilfe des Arztes vertrat.

"... Der Kranke soll nicht zur Ähnlichkeit mit uns, sondern zur Befreiung und Vollendung seines eigenen Wesens erzogen werden." ¹⁴

Diesen idealistisch anmutenden Persönlichkeitsbegriff hat FREUD in seinem mittleren Werk theoretisch vertreten, allerdings mit dem komplementären Motiv der Resignation hinsichtlich eines sinn- und glück-erfüllten Lebens. In praxi ist das theoretische Ziel einer Befreiung und Vollendung des eigenen Wesens an der Krise der Übertragungsauflösung gescheitert, zumindest in den meisten Fällen. Die Kranken verloren mit der Beziehung zum Arzt auch ihre Kraft zur Gesundung und ihre Motivation zur Änderung ihres wieder in sich selbst zurückkehrenden Ichs.

Dieses Scheitern an der Icheinsamkeit hat FREUD gemeint, wenn er an PFISTER schrieb, er, PFISTER, wäre in der glücklichen Lage, auf Gott weiterzuleiten ¹⁵.

Das Motiv der Stellvertretung hat FREUD selbst erst in seinem Spätwerk religionskritisch zu lösen versucht ¹⁶. Aus alldem geht hervor, daß FREUD die religiöse Dimension der Übertragung durchaus gesehen hat, die Bedeutung eines den Menschen 'hindurchtragenden', für ihn daseienden Anderen, theologisch gesehen des helfenden Gottes, der sich in Christus als Heiland des Menschen offenbart hat.

14) A.a.O. S. 190.

15) "So müssen unsere Kranken bei den Menschen suchen, was wir ihnen von höherer Seite nicht versprechen können, ... Wir haben es natürlich darum auch viel schwerer, und beim Auflösen der Übertragung geht uns mancher Erfolg zugrunde."
S. Freud/O. Pfister, Briefe 1909-1939, S. 13.

16) Dies wird im folgenden Kapitel zu entfalten sein, vgl. die Seiten 457 ff.

M. LUTHER zieht aus dem Ansatz der Ich-Verlorenheit des Menschen in sich selbst die radikale Konsequenz über den Menschen, die auch S. FREUD explizit in seinem Spätwerk gezogen hat: Der Mensch ist so sehr versklavt, daß es keine Heilung durch den therapeutischen Versuch einer Einwirkung auf das Ich geben kann. Das Ich kann sich selbst nicht loslassen bis in den Tod hinein. Es gibt keine Heilung, der Mensch muß sterben. Dieses Urteil wird in LUTHERs früher Römerbrief-Vorlesung offenbarungstheologisch um der Gottheit Gottes willen begründet¹⁷. Erst in diesem Sterben des alten Ichs gewinnt das heilende Gotteswort von dem neuen Leben in Christus seinen adäquaten Raum. Die Heilung des Menschen bleibt bei LUTHER innerweltlich verborgen unter dem Gegensatz von Gesetz und Evangelium, sie ist Hoffnung *sub specie contrario*.

So schreibt er in einem Zusatz zu Röm 4⁷:

"Est enim simile sicut cum aegroto, Qui promittendi medico certissimam sanitatem credit et precepto eius obediens interim/in spe promissae sanitatis/abstinet ab iis, que prohibita sunt ei, ne promissam sanitatem impediat/et morbum augeat, donec impleat medicus, quod promisit. Iste enim Aegrotus nunquid sanus est? Immo aegrotus simul et sanus. Aegrotus in rei veritate, Sed sanus ex certa promissione medici, cui credit, qui eum iam velut sanum reputat, quia certus, quod sanabit eum, quia inceit eum sanare nec imputavit ei aegritudinem ad mortem. Eodem modo Samaritanus noster Christus hominem semivivum aegrotum suum curandum susceperat in stabulum et incepit sanare promissa perfectissima sanitate in vitam aeternam(et non imputans peccatum i.e. concupiscentias ad mortem), Sed prohibens interim in spe promissae sanitatis facere et omittere, quibus sanitas illa impediatur et peccatum

17) Zur Bedeutung der 'Gottheit Gottes' für eine theologische Anthropologie, vgl. : E.JÜNGEL, Zur Freiheit eines Christenmenschen, S. 16-27.

i.e. concupiscentia augeatur. Nunquid ergo perfecte Iustus? Non, Sed simul peccator et Iustus; peccator re vera, Sed Iustus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet. Ac per hoc sanus perfecte est in spe, In re autem peccator."¹⁸

- 18) WA 56, 272. "Es ist gleich, wie mit einem Kranken, der dem Arzt, der ihm aufs gewisseste die Gesundheit verspricht, Glauben schenkt und in der Hoffnung auf die versprochene Genesung seinem Gebote gehorcht und sich inzwischen dessen enthält, was ihm verboten ist, daß er nicht die Gesundung gefährde und die Krankheit steigere, bis der Arzt erfüllt, was er versprochen hat. Ist dieser Kranke nun etwa gesund? Nein, er ist zugleich krank und gesund. Krank in Wirklichkeit, gesund aber kraft der gewissen Zusage des Arztes, dem er glaubt, der ihn schon gleichsam für gesund rechnet, weil er dessen gewiß ist, daß er ihn heilen wird, denn er hat schon begonnen, ihn zu heilen, und er rechnet ihm darum die Krankheit zum Tode nicht an. In gleicher Weise hat auch unser Samariter, Christus, den halbtoten Menschen, seinen Kranken, zur Pflege in die Herberge aufgenommen und begonnen, ihn zu heilen, nachdem er ihm völlige Gesundheit zum ewigen Leben zugesagt hat. Er rechnet ihm die Sünde, d.h. die Begierden, nicht zum Tode an, sondern verwehrt ihm nur inzwischen in der Hoffnung auf die verheißene Gesundung das zu tun und zu lassen, wodurch jene Genesung aufgehalten und die Sünde, d.h. die böse Begierde gesteigert werden könnte. Ist er damit vollkommen gerecht? Nein, sondern er ist zugleich ein Sünder und ein Gerechter; Sünder in Wirklichkeit, aber gerecht kraft der Ansehung und der gewissen Zusage Gottes, daß er ihn von der Sünde erlösen wolle, bis er ihn völlig heilt, und so ist er vollkommen heil in Hoffnung, in Wirklichkeit aber ein Sünder." Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 2, S. 151.

Christus ist nach LUTHER der Arzt der universalen Krankheit des Menschen, seines Verfallenseins an die Macht der Sünde. Spezielle Krankheitsformen verlieren ihre Konturen auf dem Hintergrund der Frage nach dem heilen Menschen vor Gott.

Diese Konturenverschiebung läßt sich auch bei FREUD beobachten, der trotz des Bemühens um die Besserung spezieller Symptome und Krankheitsbilder die Frage nach dem ganzen, heilen Menschen als die Frage der psychischen Therapie ansah. Letzteres betreffend scheitert FREUD letztlich an einer unlösbaren Aporie: er analysiert die Verslossenheit des Ichs, seine Unfähigkeit zur Selbsterkenntnis und Selbstheilung, und erschließt daraus die Notwendigkeit eines rettenden Anderen, das das Ich aus seiner Selbstverkrümmung-herausliebt-, seine Selbstbehauptung mit allen Selbstrettungsversuchen sterben läßt und gleichzeitig die Stellvertretung des neuen, werdenden Ichs übernimmt.

Ungeachtet dieser Grundeinsicht postuliert FREUD dennoch die asymptotische Realität eines neuen Ichs, das nach einer Phase der stellvertretenden Zuwendung von außen einen neuen Selbststand in sich findet. Nach der Radikalität der FREUD'schen Diagnose ist aber gerade dies das Nichtmögliche.

Das Ich, transitiv und pathisch bestimmt, findet seinen Stand nicht in sich selbst, wenn anders in pathologischen Zerrformen seiner selbst. Die religiöse Dimension, die sich hier auftut, hat FREUD gesehen, aber für sich und seine Therapie negiert¹⁹.

19) Vgl. dazu noch einmal den Briefausschnitt an Pfarrer PFISTER: "Aber Sie sind in der glücklichen Lage, auf Gott weiter zu leiten und jenen, in dem einen Punkte glücklichen Zustand früherer Zeiten herzustellen, in dem die religiöse Gläubigkeit die Neurosen erstickte. Für uns besteht diese Chance der Erledigung nicht, ...". Briefwechsel Freud/Pfister, S. 12.

Das Scheitern an der Übertragungsproblematik signalisiert folgerichtig die Krise der Psychoanalyse als eine Krise der Religionsnegierung. Die psychoanalytische Therapie erweist die Notwendigkeit eines das Ich aus seiner Selbstverkrümmung herausliebenden personalen Gegenübers, ohne das einsame Ich auf dieses rettende Andere verweisen zu können, bzw. zu wollen. Ist nach christlichem Glauben gerade das in sich verlorene und verzweifelnde Ich Adressat der heilenden Zuwendung Gottes in Christus als Urbild des zerbrochenen Menschen und heilenden Gottes²⁰, so verbleibt das "FREUD'sche" Ich in seiner tödlichen Selbstverlorenheit, die auch durch die temporäre Beziehungsrealität zu anderen Menschen nicht aufgehoben wird.

So läßt sich das Fazit zu FREUDs Werk der mittleren Phase in bezug auf die Problematisierung soteriologischer Implikation der Therapie nicht besser formulieren, als mit dem resignativen Resumé FREUDs selbst: " So sinkt mir der Mut, vor meinen Mitmenschen als Prophet aufzustehen, und ich beuge mich ihrem Vorwurf, daß ich ihnen keinen Trost zu bringen weiß, denn das verlangen sie im Grunde alle,...".²¹

20) Vgl. dazu E. JÜNGELS Interpretation, 'Zur Freiheit eines Christenmenschen', Kap. 3,7: 'Der Grund des Wechsels: Gott in der Person Jesu Christi', S. 87-91.

21) S. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur, in GW XIV, S. 506.

3) Versuch einer theologischen Interpretation des FREUD'schen Spätwerks

a) Biographische Notizen zu FREUDs Verwurzelung im Judentum

FREUDs intensive Beschäftigung mit der jüdischen Religionsgeschichte läßt sich vor allem aus seinen religionskritischen Schriften des Spätwerks erschließen. Die Gestalt des Moses, des Stifters der jüdischen Religion, wie er meinte¹, hat ihn zeit-
lebens fasziniert. Über diese analytische Ausein-
andersetzung mit der jüdischen Religionsgeschichte
hinaus, haben sich jedoch aus der dargelegten Inter-
pretation des Krankheits-, Heilungs- und Erlösungs-
verständnisses in FREUDs Spätwerk begründete Hinweise
auf eine Verwurzelung dieses Denkens im alttestament-
lich-jüdischen, resp. paulinischen Traditionskreis
ergeben. So stellt sich als erstes die Frage nach
einer möglichen biographischen Bedingtheit der
Psychoanalyse durch FREUDs jüdische Herkunft².

-
- 1) "Es war der eine Mann Moses, der die Juden
geschaffen hat." Der Mann Moses und die
monotheistische Religion, in GW XVI, S. 213.
- 2) FREUD selbst hat jedwede biographische Inter-
pretation seines Werkes abgelehnt, vgl. dazu:
M. ROBERT, Die Revolution der Psychoanalyse,
S. 21-32, 'Herkunft und Kindheit'.

Ein Aspekt eines derartigen biographischen Frageansatzes ist die Frage nach der religiösen Sozialisation des jungen FREUD. FREUDs Familie entstammte dem osteuropäischen Judentum³ und befand sich in Österreich insofern in einer für diese Juden typischen Situation, als sie weder im traditionell jüdischen noch deutschen Milieu eine geistig-kulturelle Heimat fanden. Hinzu kam die nicht zu verhehlende Diskriminierung (trotz der juristischen Rechtsgleichheit) der jüdischen Minderheit. "Gleich sein wollen und gerade deshalb gezwungen sein, seine Andersartigkeit, ja buchstäblich seine Exzentrizität herauszustellen: das war die bis zur Absurdität paradoxe Aufgabe, die der Jude in Berlin, Wien und Prag in voller Kenntnis der Sachlage auf sich nahm, sobald er die ersten Schritte auf dem Weg der Germanisierung hinter sich gebracht hatte."⁴

Es gibt für die Frage nach der Nähe der Familie FREUD zur Synagoge keinerlei autobiographische Notiz S. FREUDs. ERNEST JONES berichtet dazu in seiner FREUD-Biographie: "Wie sie es auch immer vorher gehalten haben mögen, seitdem sie in Wien lebten, beachteten sie die Speisevorschriften und die meisten religiösen Bräuche nicht mehr; die einzige mir bekannte Ausnahme war die Abhaltung des Sedermahls am Vorabend des Passahfestes. Natürlich mußte er (gemeint ist Sigmund) während seiner Schulzeit

3) M. ROBERT, S. Freud - zwischen Moses und Ödipus, Die jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse, München 1975, S. 17 ff.
M. SCHUR schreibt in seiner Biographie 'S. Freud, Leben und Sterben', Frankfurt 1973, über FREUDs Familie: "Ich habe bereits erwähnt, daß Tysmenica, der Geburtsort Jakob Freuds (seines Vaters), einen hohen Prozentsatz jüdischer Einwohner hatte. Juden, die in einem so kleinen Ort lebten, waren gewöhnlich das, was man strenggläubig nennt.
- In Mähren (Freiberg war der spätere Wohnort der Familie Freud) war die orthodoxe Einstellung weniger allgemein akzeptiert und verbreitet. Jakob Freud war ein liberaler aufgeklärter Mann, der auf sein Judentum stolz blieb, ohne sich streng an die Regeln zu halten." A.a.O. S. 35/36.

4) M. ROBERT, S. Freud - zwischen Moses und Ödipus, S. 20.

gelegentlich zum Religionsunterricht in die Synagoge gehen; die Erinnerung daran scheint jedoch bei ihm in späteren Jahren ganz verblaßt zu sein, sonst hätte er in bezug auf die Bezeichnung des wichtigsten jüdischen Kultusgegenstandes, der Menorah, nicht so unsicher sein können."⁵

5) E. JONES, Das Leben und Werk von S. Freud, Bd. III, S. 408.

Etwas im Widerspruch zu dieser Bemerkung steht der ebenfalls von JONES geschriebene Passus über die religiöse Erziehung Sigmunds: "Sein Vater muß noch als orthodoxer Jude erzogen worden sein, und Freud war zweifellos mit allen jüdischen Gebräuchen und Festen vertraut." Ibd., Bd. I, S. 38.

- Verfolgen wir diese Linie in das spätere Leben FREUDS mit seiner Familie hinein, ist an eine Episode zu erinnern, die FREUD in einem Brief an seine spätere Frau Martha erwähnt: FREUD gerät per Zufall an einen Geschäftsmann, der sich als Schüler des ehemaligen Vorstehers der Seraphischen Gemeinde in Hamburg, Isaac Bernays (dem Großvater von FREUDs Braut) zu erkennen gibt. FREUD ist von diesem Gespräch über den alten Juden tief beeindruckt und schreibt:

"Die Religion war nicht mehr starres Dogma, sie wurde zum Gegenstand des Nachsinnens, zur Befriedigung des verfeinerten künstlerischen Geschmacks und gesteigerter logischer Anforderungen und schließlich empfahl sie der Hamburger Lehrer nicht weil sie einmal als geheiligt vorhanden war, sondern weil er sich des tiefen Sinnes freute, den er in ihr entdeckte oder in sie hineintrug." - "Der Jude, sagte er, ist die höchste Blüte des Menschen und für den Genuß geschaffen." Brief vom 23.7.1882 an Martha Bernays, in: S. FREUD, Briefe 1873-1939, S. 31.

FREUD schließt seinen Bericht über diese Begegnung mit einer Art von Bekenntnis: "Wenn die Form, in der die alten Juden sich wohl fühlten, auch für uns kein Obdach mehr bietet, etwas vom Kern, das Wesen des sinnvollen und lebensfrohen Judentums, wird unser Haus nicht verlassen." - A.a.O. S. 32.

Wie es nun im Hause FREUD tatsächlich mit der jüdischen Lebensweise ausgesehen hat, darüber wissen wir nichts, die sonst so ausführliche Biographie E. JONES schweigt sich in diesem Punkt aus. Soweit bekannt, hat sich S. FREUD 1886 zum letzten Male einem jüdischen Ritual gebeugt, und zwar anläßlich seiner Trauung. JONES berichtet: "Die Nächte des zwölften und dreizehnten September verbrachte Freud im Hause von Onkel Elias Philipp, dem die Aufgabe zufiel, ihm die hebräischen 'brode' (Gebete) zu lehren, die er bei der eigentlichen Hochzeit am folgenden Tage hersagen mußte." E. JONES, Das Leben und Werk von S. Freud, Bd. I, S. 183.

Wichtiger als die religiöse Lebenspraxis seines Elternhauses ist für FREUD die frühzeitige Begegnung mit den biblischen Schriften geworden. Sein Vater, Jakob Freud, war ein eifriger Leser der Thora, ein Interesse, das sich früh auf den jungen Sigmund übertrug⁶. "Frühzeitige Vertiefung in die biblische Geschichte, kaum daß ich die Kunst des Lesens erlernt hatte, hat, wie ich viel später erkannte, die Richtung meines Interesses nachhaltig bestimmt."⁷

E. JONES bemerkt dazu: Freud war "in der Bibel sehr beschlagen und hatte immer einen Spruch aus dem Alten oder Neuen Testament zur Hand."⁸

Aus diesen Bemerkungen darf man wohl auf eine profunde Kenntnis der biblischen Quellen bei FREUD zurückschließen. Eine besondere Vertrautheit besaß er mit der Thora, dem Pentateuch, die Propheten muß er studiert haben;⁹ eine nähere Kenntnis der Psalmen ist dagegen nicht direkt nachweisbar¹⁰.

6) So schrieb der Vater folgende Widmung in eine Bibel, die er seinem Sohn zum 35. Geburtstag schenkte: "Es war in deinem siebenten Lebensjahr, daß der Geist des Allmächtigen dich überkam und dich drängte zu lernen. - Du hast in diesem Buch deinen ersten Blick auf das Bild des Allmächtigen geworfen. Du hast seine Lehre willig angehört und hast dein Bestes getan, dich auf den Flügeln seines Geistes in die Höhe tragen zu lassen. Heute, an deinem 35. Geburtstag, hole ich diese Bibel wieder ans Licht...". Zitiert nach: M. SCHUR, S. Freud-Leben und Sterben-, S. 37.

7) Später gestrichener Zusatz von 1935 zur 'Selbstdarstellung'. Zitiert nach: J. SCHARFENBERG, S. Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, S. 41.

8) E. JONES, Das Leben und Werk von S. Freud, Bd.III, S. 408.

9) Dies läßt sich aus FREUDs 'Der Mann Moses und die monotheistische Religion' belegen. So schreibt er dort beispielsweise: "... die Propheten waren es, die unermüdlich die alte mosaische Lehre verkündeten, die Gottheit verschmähe Opfer und Zeremoniell, sie fordere nur Glauben und ein Leben in Wahrheit und Gerechtigkeit." A.a.O. S. 153.

-
- 10) Mit der jüdischen Weisheitsliteratur war FREUD indes bestens vertraut, wie seine Schrift 'Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten', GW VI, mit ihren zahlreichen Beispielen beweist.

Neutestamentliche Quellen waren, soweit sie von FREUD selbst erwähnt werden, vor allem die synoptischen Evangelien und die paulinischen Briefe¹¹.

Den Apostel PAULUS hat FREUD hoch eingeschätzt; er hat 'als ein echt jüdischer Charakter immer seine besondere Sympathie gehabt'¹².

Fragen wir nach der biblischen Thematik, die FREUD besonders fasziniert hat, so sind es die Themen von der Wahrheit und Gerechtigkeit des Menschen angesichts der eifernden Gerechtigkeit des Gottes Moses, - das Scheitern des Menschen an den göttlichen Geboten und Verboten mit der daraus resultierenden Schuldproblematik, - der Versuch der Überwindung von Schuld und Sünde in der Botschaft von der Versöhnung Gottes mit dem Menschen. Der mosaische Gott vom Sinai blieb für FREUD das Urbild jedweder Rede von Gott.

In diesem Zusammenhang ist an eine autobiographische Notiz FREUDs zu erinnern, die sich in dem ursprünglich anonym veröffentlichten Essay 'Der Moses des Michelangelo' findet¹³.

11) Die Kenntnis mindestens eines synoptischen Evangeliums läßt sich aus einem Brief an Pfarrer PFISTER vom 25.11.1928 belegen. Vgl.: S. Freud/ O. Pfister, Briefe, S. 135 f.
FREUD, der sich vermutlich auf die Heilung des Gichtbrüchigen Mk 2, 1-12 (vgl. Mt 9, 1-8 und Lk 5, 17-26) bezieht, schreibt dort: "Im allgemeinen lege ich auf die 'Nachfolge Christi' keinen Wert. Einer psychologisch so tiefgründigen Äußerung wie 'Deine Sünden sind Dir vergeben worden; stehe auf und wandle' stehen andere in großer Zahl entgegen, nur zeitbedingt, psychologisch unmöglich, für unser Leben unbrauchbar." A.a.O. S.135.
Eine Vertrautheit FREUDs mit PAULUS geht insbesondere aus seinen Schriften 'Totem und Tabu', GW IX, sowie 'Der Mann Moses und die monotheistische Religion', GW XVI hervor.

12) Brief an PFISTER vom 9.5.1920, A.a.O. S. 79.

13) Der Moses des Michelangelo, in: GW X, S. 172-201.

Michelangelo, der in seiner Moses-Skulptur diesen auf dem Abstieg vom Berge Sinai nach dem Empfang der Gesetzestafeln mit den 10 Geboten sieht und seinen Moses in dem Moment darstellt, da er angesichts der um das goldene Kalb tanzenden Volksmenge diese steinernen Gesetzestafeln zornig zerschmettert^{14a}, hat nach FREUD in seiner Moses-Skulptur eine Umdeutung der Reaktion Moses vollzogen: Michelangelo hat nach FREUD in seiner Moses-Skulptur ein leibliches Ausdrucksmittel gewählt... "für die höchste psychische Leistung, die einem Menschen möglich ist, für das Niederringen der eigenen Leidenschaft zugunsten und im Auftrag einer Bestimmung, der man sich geweiht hat."^{14b}

In dieser Interpretation findet sich nun die besagte aufschlußreiche autobiographische Bemerkung FREUDs: "Wie oft bin ich die steile Treppe vom unschönen Corso Cavour hinaufgestiegen zu dem einsamen Platz, auf dem die verlassene Kirche steht, habe immer versucht, dem verächtlich zürnenden Blick des Heros standzuhalten, und manchmal habe ich mich dann behutsam aus dem Halbdunkel des Innenraumes geschlichen, als gehörte ich selbst zu dem Gesindel, auf das sein Auge gerichtet ist, das keine Überzeugung festhalten kann, das nicht warten und nicht vertrauen will und jubelt, wenn es die Illusion des Götzenbildes wieder bekommen hat."¹⁵

14a) Vgl.: Ex 32,19

Und als Mose sich dem Lager näherte und das Kalb und die Reigentänze sah, entbrannte sein Zorn, und er warf die Tafeln aus der Hand und zerschmetterte sie unten am Berge.

14b) Der Moses des Michelangelo, in: GW X, S. 198.

15) A.a.O. S. 175.

FREUD war also durchaus ein Gelehrter der Heiligen Schriften, eine Beobachtung, die die dargelegte Analyse der Themaproblematik bei FREUD hinsichtlich ihrer Verwurzelung im biblischen Denken untermauern könnte.

Das Problem der Juden ist für FREUD lebenslang eine sehr persönliche Frage gewesen. Seinem Judesein hat er seine Wahrheitsliebe, Offenheit, den Mut zur Opposition und zum Aussprechen unbequemer Sachverhalte zugeschrieben, aus ihm hat er seine Immunität gegen mystische Elemente begründet¹⁶.

Weitaus bedeutsamer ist für FREUD jedoch das Rätsel des jüdischen Volkes und seiner Geschichte, als deren Teil er sich verstand, geblieben¹⁷.

-
- 16) So schreibt FREUD an einen unbekannten Adressaten kurz vor seinem Tode 1937: "Ich habe vor einigen Jahren begonnen, mir die Frage vorzulegen, wie der Jude den ihm eigentümlichen Charakter erworben hat und habe nach meiner Gewohnheit bei den ersten Ursprüngen eingesetzt. Ich bin nicht weit gekommen. Ich war überrascht zu finden, daß schon das erste, sozusagen embryonale Erlebnis des Volkes, der Einfluß des Mannes Moses und der Auszug aus Ägypten, die ganze weitere Entwicklung bis auf den heutigen Tag festgelegt hat - wie ein richtiges frühkindliches Trauma in der Geschichte des neurotischen Individuums. Voran steht hier die Diesseitigkeit der Lebensauffassung und die Überwindung des magischen Denkens, die Absage an die Mystik, beides auf Moses selbst zurückzuführen, ...".

Briefe 1873-1939, S. 454/455.

- D. BAKAN hat in seinem Buch, Sigmund Freud and the Jewish mystical tradition, Princeton 1958, nachzuweisen versucht, daß FREUDs jüdische Denktradition von der mystischen Schule der Kabbala geprägt sei. M. ROBERT hat in dem bereits erwähnten Buch, 'S.Freud - zwischen Moses und Ödipus', diese These als unhaltbar zurückgewiesen, vgl. Anm.1, A.a.O. S. 159, vielmehr FREUDs Verwurzelung im Judentum als die Geschichte einer Entfremdung, ja eines Bruchs mit der jüdischen Tradition zu begreifen versucht. Vgl. dazu: A.a.O. S. 125 ff, "Der letzte Roman".

- 17) FREUD schrieb an A. ZWEIG am 8.5.1932: "Denken Sie, kein anderer Fortschritt verknüpft sich mit diesem Streifen unserer Muttererde, keine Entdeckung oder Erfindung - ... Palästina hat nichts gebildet als

Religionen, heiligen Wahnwitz, vermessene Versuche, die äußere Scheinwelt durch die innere Wunschwelt zu bewältigen. Und wir stammen von dort, (...) ... und es ist nicht zu sagen, was wir vom Leben in diesem Land als Erbschaft in Blut und Nerven (wie man fehlerhaft sagt) mitgenommen haben. Oh, das Leben könnte sehr interessant sein, wenn man nur mehr davon wüßte und verstünde." Briefe 1873-1939, S. 426/427.

Exkurs

Jahwe, der Gott Moses

Moses, autoritativer Vermittler des Jahweglaubens, ist nach FREUD der Urvater und Schöpfer des jüdischen Volkes¹⁸. Der Gott, den er verkündet, ist der Jahwe vom Sinai, der richtende und strafende Hüter des Gesetzes, der Wächter der Triebbeherrschung, ein Gott, der totalen Gehorsam verlangt und die Befolgung seiner Gebote und Verbote mit dem Vorzug der Erwähltheit seines Volkes belohnt: "... denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Geschlecht an den Kindern derer, die mich hassen, der aber Gnade übt bis ins tausendste Geschlecht an den Kindern derer, die mich lieben und meine Gebote halten!"¹⁹

Die totale Gehorsamsforderung gegenüber Jahwe erzwingt die Verdrängung aller feindlichen Regungen gegen diesen Gott, was wiederum die Schuldgefühle gegenüber ihm und damit die Abhängigkeit verstärkt.

18) Aus der Fülle der Literatur zu FREUDs Moses-Interpretation sei insbesondere auf die Interpretation M. ROBERTs in der bereits erwähnten Studie: Sigmund Freud - zwischen Moses und Ödipus, S. 125-159: 'Der letzte Roman' hingewiesen.

19) Ex 20, 5-6. Vgl. zu dieser Thematik: G.v.RAD, Theologie des AT, Bd. I, 5. Aufl. München 1966, S. 216-225, "Das 1. Gebot und Jahwes Eiferheiligkeit." FREUD hat sich offensichtlich die deuteronomistische Interpretation der Gestalt Moses zu eigen gemacht, vgl. dazu: G.v.RAD, A.a.O., S. 302-309, 'Die Auffassungen von Mose und seinem Amt.'

Moses, der Verkünder des Jahweglaubens erleidet das Schicksal des Urvaters, an ihm vollzieht sich der Kreislauf von Empörung und Aufstand der Söhne, Vätermord, Schuld und Sühne.

Moses Tod hat nach FREUD eine eigentümliche Verschränkung der Vorstellungen von Jahwe und Moses selbst zur Folge.

"Wahrscheinlich wurde es ihnen nicht leicht, das Bild des Mannes Moses von dem seines Gottes zu scheiden, und sie ahnten recht darin, denn Moses mag Züge seiner eigenen Person in den Charakter seines Gottes eingetragen haben wie die Zornmütigkeit und Unerbittlichkeit. Und wenn sie dann einmal diesen ihren großen Mann erschlugen, so wiederholten sie nur eine Untat, die sich in Urzeiten als Gesetz gegen den göttlichen König gerichtet hatte und die, wie wir wissen, auf ein noch älteres Vorbild zurückging."²⁰

Der Mord an Moses wurde in der daraus resultierenden Reue als symbolischer Mord an Jahwe selbst wahrgenommen.

Dieses tiefverwurzelte Schuldgefühl führte zur Absolutsetzung der Gehorsamsforderung gegenüber Jahwe, es wurde jeder konkreten Bindung an den sozialen Kontext enthoben, die Schuld war der Tat schon immer voraus.

20) S. FREUD, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: 'GW XVI, S. 217/218.
FREUDs Anspielung auf das noch ältere Vorbild bezieht sich auf die in "Totem und Tabu" entfaltete Theorie des Urvätermordes, vgl. GW IX.

Die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes verstärkte dessen Bereitschaft zur demütigen Unterwerfung, da negative Widerfahrnisse als Strafe interpretiert wurden. "Man verdiente nichts Besseres, als von ihm bestraft zu werden, weil man seine Gebote nicht hielt, und im Bedürfnis, dieses Schuldgefühl, das unersättlich war und aus soviel tieferer Quelle kam, zu befriedigen, mußte man diese Gebote immer strenger, peinlicher und auch kleinlicher werden lassen. In einem neuen Rausch moralischer Askese legte man sich immer neue Triebverzicht auf... Diese Ethik kann aber ihren Ursprung aus dem Schuldbewußtsein wegen der unterdrückten Gottesfeindschaft nicht verleugnen."²¹

Exkurs Ende

21) S. FREUD, Der Mann Moses und die montheistische Religion, in: GW XVI, S. 243.
Zur Problematik und Krise des mosaischen Gesetzes, vgl. die Seiten 426 ff.

b) Analogien des FREUD'schen Krankheits- und
Heilungsverständnisses zur alttestamentlichen
Tradition

b.1 Krankheit und Tod

Seit der Einführung der Todestriebtheorie im Jahre 1923 verstand FREUD seelisches Kranksein als Ausdruck eines unbewußten Thanatos-Erosstreites, in welchem der Todestrieb den Eros- bzw. Lebenstrieb besiegt hat. Krankheit ist ein Machtraum des Todes und wird subjektiv als inneres Sterben erfahren. Eros (Leben) und Thanatos als um den Menschen kämpfende Mächte, dies könnte als die "Krankheitsmythologie" FREUDs bezeichnet werden. Diese Deutung des Krankseins als ein Hineinreichen der Todesmacht und des Todesreiches mitten ins Leben ist eine Interpretation, mit der auch das alte Israel versucht hat, die von der Krankheit ausgehende Bedrohung für den einzelnen Menschen und die ihn umgebende Gemeinschaft zu verstehen²².

Eine Heilung wurde dementsprechend als eine Errettung vom Tode, als ein Herausholen aus den Tiefen der Scheol, dem Totenreich verstanden. Zeugnis davon geben vor allem die Dank- und Klagelieder des Einzelnen²³. So preist ein alttestamentlicher Beter seine Heilung

22) Vgl. dazu vor allem die grundlegende Studie von CH. BARTH, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT, Zollikon 1947. Zu unserer Thematik schreibt er: "Den Andeutungen des Klageliedes und den expliziten Aussagen des Dankliedes zufolge kommt der Zustand der Krankheit einem Aufenthalt im Totenreich gleich." A.a.O. S. 100.

23) Vgl. dazu: C.WESTERMANN, Das Loben Gottes in den Psalmen, 4. Aufl. Göttingen 1968, S. 48-61 und S. 76-84, sowie: Ibid., Struktur und Geschichte der Klage im AT (ZAW 1954), in: Forschung am AT, Gesammelte Studien, ThB 24, München 1964, S. 266-306.

als Errettung aus dem Totenreich:

"Ich will dich erheben, o Herr, denn du hast mich aus der Tiefe gezogen und hast nicht zugelassen, daß meine Feinde sich über mich freuen.

O Herr, mein Gott, ich schrie zu dir, und du hast mich gesund gemacht.

Herr, du hast meine Seele aus dem Totenreich herausgebracht und zum Leben mich zurückgerufen aus der Schar derer, die zur Grube fahren."²⁴

Bemerkenswert für unsere Thematik ist im weiteren die umfassende Bedeutung des mit Leben, bzw. vom Tode Errettetsein und Gesundheit bzw. Heilung Gemeinten.

C.BARTH bemerkt dazu: "Schon in dessen älteren Teilen (des AT) umfaßt der Begriff des Lebens Gesundheit, Heil und Glück, während der Begriff des Todes Krankheit, Bedrängnis und Unglück einschließt."²⁵

FREUDs Gesundheitsbegriff und damit auch Heilungsziel ist von ihm selbst als Fähigkeit, bzw. Wiederermöglichung zum schöpferischen, sinnvollen Tun und liebender Zuwendung zum Mitmenschen beschrieben worden. Gesundheit und Heilung sind demnach für ihn identisch mit einem irdisch erfüllten Leben, einem Leben im Vollsinn des Wortes.

Hier erweist sich eine, folgen wir der Studie C. BARTHs, Analogie zum Bedeutungsgehalt des hebräischen Wortstammes von חַי חַי חַי :²⁶ "Der Israelit bedarf keiner

24) Ps 30, 2-4.

25) C.BARTH, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT, S. 11.

26) " חַי חַי חַי bedeutet am Leben sein und am Leben bleiben, wobei unter 'Leben' zugleich das physische Lebendigkeit, Gesundheit, gutes Gedeihen und Glück in jeder Beziehung verstanden ist."
C. BARTH, A.a.O. S. 32.

Übertragung wenn er - immer in Verwendung von $\overline{m} \overline{n}$ - einmal von Gesundheit, einmal von Kraft, Segen, Heil, Glück oder Freude reden will. Alle diese Heilsgüter liegen für ihn innerhalb eines Kreises, sind Erscheinungsformen der einen Wirklichkeit - des Lebens."²⁷

So verstandenes Leben in der Fülle ist eine Erfahrung des Heils und gehört in den Raum des Segens- und Retterhandelns Jahwes²⁸. In diesem Zusammenhang wird Heilung als Wiedergewinnung des Lebens in dem oben angesprochenen Vollsinn des Wortes verständlich.

In diesem umfassenden Heilungsverständnis liegt eine gewisse Entsprechung der altisraelitischen Auffassung zu derjenigen S. FREUDs vor: Heilsein wird mit einem Leben in der Fülle identifiziert²⁹.

Diese Analogie sollte jedoch nicht über die ebenso bestehenden Differenzen der Begründung vom Kranksein und Heilsein des Menschen hinwegtäuschen: Für FREUD bleibt der Tod mit seiner Macht immer der Sieger über das Leben, eine 'Mythologie', die natürlicherweise sein Verstehen von Krankheit und Heilung pessimistisch prägen muß. Der Mensch ist in seinem ganzen Leben ein Sterbender, und zwar der 'Gesunde' ebenso wie der Kranke, er stirbt an seinen inneren psychischen

27) A.a.O. S. 32/33.

28) Zur Unterscheidung von Segens- und Rettungswirken Jahwes, vgl. C. WESTERMANN, Heilung und Heil in der Gemeinde aus der Sicht des AT, WzM, 27. Jg. 1975, H. 1, S. 1 ff.

29) Vielleicht ist aus diesem Zusammenhang auch die mißverständliche Bemerkung FREUDs zu verstehen: "Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht." Brief an Marie Bonaparte v. 13.8.1937 in: Briefe 1873-1939, S. 452.

Konflikten, die innerweltlich nicht lösbar sind³⁰. Den psychischen Gegebenheiten entsprechend gibt es kein Heilsein, kein Leben in der Fülle. In dieser Todesmythologie und -philosophie erweist sich FREUD als ein Nachfolger SCHOPENHAUERS, seiner Philosophie des principium individuationis, nach der nur der Tod erlösen kann³¹. -

Israel hat dem Tod Macht, aber keine Autonomie zugestanden, sein Wirken an der Gemeinschaft des Volkes Israel, der Menschenwelt und alles Lebendigen überhaupt, blieb vom Handeln Gottes, des Schöpfers, umschlossen. Jahwe war und blieb der Herr über den Tod³². Die Rückführung von Segen, Heil, Rettung und Heilung, aber auch Krankheit und Tod auf den einen Schöpfer und Herrn Jahwe ist das Proprium des alttestamentlichen Glaubens, das FREUD nicht nachvollziehen konnte. Das Glaubensbekenntnis zu einem extramundanen Vater im Himmel, der das Leben und Sterben des Menschen in seiner Schöpferhand hält, war für ihn ein psychisches Relikt des einstmaligen Kinderglaubens an den allmächtigen Vater. Es ist nach FREUD ein spezifisches Element jedes Gottesglaubens, daß er mit der

30) Vgl. dazu noch einmal: S. FREUD, Abriß der Psychoanalyse, in: GW XVII, S. 70-73.

31) Vgl. die SCHOPENHAUER-Deutung W. SCHULZ', in: Philosophie in der veränderten Welt, S. 399 ff, 'Der Wille als Quelle des Leidens'.

32) So G. v. RAD, Theologie des AT Bd. I, S. 395 ff, isbs. S. 400-402. Er bemerkt dort: "Israel kannte den Tod überhaupt nicht als eine selbständige mythische Mächtigkeit; die Macht des Todes war im Grunde Jahwes eigene Macht." A.a.O. S. 403.

Grausamkeit des Schicksal versöhnen soll, so wie einst der reale Vater das Kind in seiner Ohnmacht geschützt hat³³.

Dieses generalisierende Urteil ist jedoch dahingehend kritisch zu hinterfragen, ob frühkindliche Erfahrungen mit den Eltern so fraglos auf die Gottesvorstellungen aller Religionen übertragbar sind. Zweifelsohne wird das Gottesbild jedes Einzelnen von prägenden Erfahrungen an Menschen mitgestaltet. Der alttestamentliche Gottesglaube hat sich jedoch gerade aus dem Offenbarwerden des sich je neu erweisenden Gottes verstanden³⁴. Der in der Geschichte seines Volkes mit-gehende Gott Israels ist das sich erweisende Wohin der Gemeinschaft Israels, aber auch jedes Einzelnen. Was Gott für den Menschen ist, enthüllt sich im Nachhinein und ist nicht fraglos gegeben. Die Erfahrungen, die Israel mit diesem Gott in seiner Geschichte, und die jeder Einzelne in seiner Lebensgeschichte gemacht hat, sind als Erfahrungen des Heils- und Segenswirkens Jahwes verstanden worden³⁵. Dieses Gottesverständnis des alttestamentlichen Glaubens unterläuft den religiösen Krankheitsverdacht FREUDS, der die Religion einseitig der Stabilisierung und Konservierung bestehender psychopathologischer Strukturen zichtigt.

33) Vgl. dazu die XXXV. Vorlesung S.FREUDS, in: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV, vor allem die Seiten 175 ff. FREUD faßt dort seine genetische Analyse der kindlichen Elternerfahrung und ihre Bedeutung für die Entstehung des natürlichen Gottesglaubens so zusammen: "Darum greift er auf das Erinnerungsbild des von ihm so überschätzten Vaters der Kinderzeit zurück, erhebt es zur Gottheit und rückt es in die Gegenwart und in die Realität. Die affektive Stärke dieses Erinnerungsbildes und die Fortdauer seiner Schutzbedürftigkeit tragen miteinander seinen Glauben an Gott". A.a.O. S. 176. Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang noch auf einen Aufsatz von B. URBAN: Zur Entwicklung und Entstehung des Freud'schen Gottesbegriffs, in: WzM, 24. Jg.1972, H. 10, S. 375-385.

Eine umfassende Darstellung der Vaterproblematik und ihrer Bedeutung auch für das religiöse Erleben bietet: W. BITTER (Hrsg.), Vorträge über das Vaterproblem in Psychotherapie, Religion und Gesellschaft, Stuttgart 1954.

- 34) Vgl. dazu: W. ZIMMERLI, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1972, S. 12-16 'Der offenbare Name'.
- 35) Vgl. zu dieser Thematik: C. WESTERMANN, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968.

b.2 FREUDs Analyse der jüdischen Religionsgeschichte
als einer kollektiven Krankheitsgeschichte

In dem bisher erörterten Zusammenhang blieb ein entscheidender Aspekt des FREUD'schen Krankheits- bzw. Heilungsverständnisses in seiner Beziehung zum alttestamentlichen Glauben unberücksichtigt: die Schuld erfahrung und die Frage nach der Vergebung³⁶. - Das Problem der Schuld war dem alten Israel ein Problem der Gemeinschaft, das schuldhaftes Vergehen eines Einzelnen bedeutete die Krise der ganzen sozialen Gemeinschaft³⁷.

"Israel hat sich auf eine Auflösung seiner Schuldvorstellungen ins Subjektive nicht eingelassen."³⁸

Ein explizites Thema ist die Frage der Vergebung im Zusammenhang der Heilsthematik erst in der späteren Zeit geworden, es gehört mit der Individualisierung des Jahweglaubens in die Krise der israelitischen Religion: "Die das Verhältnis Gottes zu seinem Volk begründende Heilstat, die Befreiung aus Ägypten hat mit Vergebung nichts zu tun. Der Grund dieser Befreiung ist einfach das Erbarmen Gottes mit den Bedrückten, die zu ihm schreien, das Erbarmen Gottes mit der leidenden Kreatur. Dann aber kommt etwas anderes hinzu: Die Befreiten wenden sich von dem ab, der sie errettet hat, dargestellt in der Geschichte vom goldenen Kalb. Diese Geschichte in Ex 34 steht beispielhaft für das Sich-Abwenden des Volkes von seinem Gott durch seine ganze Geschichte hindurch. Mit dieser Geschichte wächst die Schuld, und

36) Zum Folgenden vgl.: B. LAURET, Schuld erfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud, S.406-414, isbs. S. 406-408.

37) So auch S. FREUD in 'Totem und Tabu', GW IX: Die Tat eines Einzelnen infiziert die ganze Gemeinschaft.

38) So G. VON RAD, Theologie des AT Bd. I, S. 281.

darin ist es begründet, daß am Ende dieser Geschichte in der neuen Rettungstat Gottes, der Befreiung aus dem babylonischen Exil, das ganze Gewicht auf die Vergebung fällt."³⁹

Erinnern wir uns an FREUDs Interpretation der jüdischen Religionsgeschichte, so war es diese Episode des goldenen Kalbes, die er als Krise der Moses-Religion interpretierte. Die Wunschillusionen des Volkes verdrängten und zerstörten die Wahrheit und Gerechtigkeit des Jahweglaubens; jenes Volk, ... 'das nicht warten und nicht vertrauen will und jubelt, wenn es die Illusion des Götzenbildes wieder bekommen hat'⁴⁰

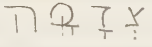
Versuchung und Fall lokalisiert FREUD in Ex 34. Von diesem Zeitpunkt an ist für FREUD die Religion des jüdischen Volkes pathogen, einmal weil von Wunschillusionen bestimmt, zum anderen aufgrund des die Gottesbeziehung fortan prägenden Schuldgefühls.

Das Schuldgefühl gründet sich a) auf den Verrat an Gott, b) auf den mörderischen Gotteshaß, den FREUD als so stark ansah, daß er zur Tötung des Gottesboten Moses führte. In der quälenden Erinnerung an Israels Versuchung und Fall dominieren im alttestamentlichen Gottesglauben Illusionen und unbewußte, weil verdrängte Schuldgefühle⁴¹.

39) C. WESTERMANN, Heilung und Heil in der Gemeinde aus der Sicht des Alten Testaments, in: WzM, 27. Jg. 1975, H. 1, S. 11.

40) Vgl. FREUDs Interpretation des Moses des Michelangelo, in: GW X, S. 175.

41) Vgl. dazu: S. FREUD, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: GW XVI, S. 170-198.

Diese Krise des Jahweglaubens hat auch eine Krise des Gerechtigkeits- und Gesetzesbegriffs zur Folge. FREUDs Beschreibung des auf Angst gegründeten Gesetzesgehorsams und des ihm entsprechenden, fordernden Gottes der Gerechtigkeit, die er in der späteren Moses Religion wiederfindet, sind nicht mit dem ursprünglichen  Verständnis identisch. Die Begriffe der Gerechtigkeit Jahwes und seiner Thora hatten im alten Israel nur im Bundesgeschehen ihren adäquaten Raum, sie wurden verstanden als heilsame Bundeserweisung Jahwes gegenüber seinem Volk⁴². So wird eine bestimmte Entwicklung der israelitischen Frömmigkeit in der exilisch-nach-exilischen Epoche bei FREUD mit der Mitte des Jahweglaubens identifiziert. Der Alttestamentler G. VON RAD schreibt dazu: "Dem Gesetz in seiner richtenden und zerstörenden Funktion ist Israel erst in der Verkündigung der Propheten begegnet."⁴³

Die Propheten sind nun nach FREUD die Nachfolger und Fortsetzer des Moses: ... "diese Männer, die Propheten, waren es, die unermüdlich die alte mosaische Lehre verkündeten, die Gottheit verschmähe Opfer und Zeremoniell," - nach FREUD ein Versuch der Selbstheilung durch versöhnende Leistung - "sie fordere nur Glauben" - statt illusionären Götzendienst - "und ein Leben in Wahrheit und Gerechtigkeit" - statt eines angstbesetzten falschen Vatergehorsams -.⁴⁴

42) Vgl. dazu: G. VON RAD, Theologie des AT, Bd. I, S. 200 ff, 'Die Gottesoffenbarungen am Sinai'.

43) G. VON RAD, Theologie des AT, Bd. I, S. 209.

44) S. FREUD, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: GW XVI, S. 153.

So kann FREUD durchaus Teile der prophetischen Verkündigung in seine Analyse der jüdischen Religionsgeschichte übernehmen, dies vor allem hinsichtlich ihrer aufdeckenden Gerichtsfunktion, isbs. dem Motiv der Pervertierung der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes in den eigenmächtigen Religionsversuchen des Menschen,⁴⁵ die stets von Illusionen pathogenen Ursprungs und kindlichen Schuldgefühlen gegenüber dem allmächtigen Vater entstellt sind. FREUD geht jedoch noch über die Religionskritik der Propheten hinaus: Der Mensch kann einen Gott der Wahrheit und Gerechtigkeit überhaupt nicht ertragen: Erstens ob seiner Abhängigkeit von wunschbestimmten Illusionen, zweitens hinsichtlich der notwendigen Schuld- und Minderwertigkeitserfahrungen, die ein unvollkommener Mensch gegenüber der absoluten Gehorsamsforderung Gottes zwangsläufig machen muß. Der Haß gegen diesen Gott, der bewußt nicht eingestanden werden darf, verstärkt die ohnehin bestehenden Schuldgefühle zusätzlich. Dies sind im übrigen Gedanken, die auch LUTHER über das natürliche Gottesverständnis des Menschen ohne Christus geäußert hat⁴⁶. -

Aufgrund dieser psychischen Gegebenheiten muß jede Form der vom Menschen ausgehenden Gottesbeziehung zu illusionären Versuchen der Selbstheilung und Selbsterlösung pervertieren.

45) Vgl. dazu: K.H. MISKOTTE, Wenn die Götter schweigen, Vom Sinn des Alten Testaments, München 1966.

46) Vgl. z.B.: M. LUTHER, Disputatio contra scholasticam theologiam, (1517) WA 1, 222, 1 f: "Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum." - 'Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, daß Gott Gott sei, viel lieber wollte er, er selbst wäre Gott, und Gott wäre nicht Gott.' Zur Bedeutung dieses anthropologischen Sachverhalts für die Theologie, vgl.: E. JÜNGEL, ... keine Menschenlosigkeit Gottes, Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, in: Ev. Theol., 31. Jg. 1971, S. 376-390.

Dies ist das eigentliche Unheilsein des religiösen Menschen nach FREUD⁴⁷, eine Diagnose, die nach LUTHER auch FREUDs philosophische Vorläufer, SCHOPENHAUER und NIETZSCHE, gestellt haben⁴⁸. FREUD führt so die prophetische Kritik über ihren eigenen Anspruch hinaus, nämlich zur Umkehr zum wahren Gottesdienst zu rufen, indem er den Menschen aufgrund seines konstitutiven seelischen Krankseins (dies ist FREUDs Fassung der Lehre von der 'Erbsünde') als unfähig zu einem Gottesdienst in Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit entlarvt.

47) Vgl. dazu auch den Aufsatz von CH. GESTRICH, Karl Barth und Sigmund Freud - ein nachzuholender Dialog, in: WPKG, 64.Jg. 1975, S. 443 ff. GESTRICH sieht eine Verbindung zwischen BARTH und FREUD in der Diagnose der natürlichen Gottesbeziehung des Menschen als des Versuchs der Selbstheilung und Selbstrechtfertigung, der Gott zum Abbild des kranken, sündigen Menschen verformt. "Der Barthischen Theologie ging es in dieser Hinsicht darum, den Menschen loszusprechen von der ihm nicht zuzumutenden Last sich selbst auf göttliches Wesen hin auszulegen und den Grund der Rechtfertigung der eigenen Existenz in sich selber tragen zu müssen." A.a.O. S. 449.

Daß sich in der vermeintlich heilsamen natürlichen Religiosität auch ein verzweifelter, ideologisch überhöhter Widerstand gegen die Heilung verbergen kann, haben nach GESTRICH ebenfalls BARTH und FREUD gemeinsam gesehen. So schreibt GESTRICH zu BARTHs Ablehnung eines natürlichen, vermeintlich 'heilen' Anknüpfungspunktes: "Der unbewußte, daher gegen jede symptombezogen vorgehende Therapie resistente Herd dieser Krankheit ist, nach Barth's Meinung, die Feindschaft des natürlichen Menschen gegen Gottes Gnade. An diesem Punkt, bei diesem Schaden, müßte eine heilsame Theologie einsetzen." A.a.O. S. 451.

48) Zu NIETZSCHE sei auf: W. MÜLLER-LAUTER, Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin 1971, verwiesen. Zu SCHOPENHAUER vgl. das bereits erwähnte Schopenhauer-Kapitel in: W. SCHULZ, Philosophie in der veränderten Welt, S. 399 ff.

Diese Beobachtungen zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild: FREUD analysiert die israelitische Religion als Geschichte eines Heilszerfalls, als einen Krankheitsprozeß. Er steht in der Reihe jener prophetischen Traditionen, die das Heil als unrettbar verloren ob des menschlichen Versagens verkünden. Gerichtsankündigung und Unheilsdrohung waren die prophetische Antwort auf die Verkehrung des Gottesdienstes in Götzendienst und Ungerechtigkeit⁴⁹.

FREUDs Kritik stimmt hiermit überein, ja, radikalisiert sie: Religion als Versuch der Selbstheilung ist ein selbstzerstörerischer Prozeß; illusionäre Heilserwartungen, die das tatsächliche Unheil verdrängen, machen diese Form des Gottesdienstes dem psychotischen Wahne gleich⁵⁰. Die Gerichtsankündigung eines Micha, Mi 3, 9-12, gewinnt in diesem Kontext eine paradigmatische Bedeutung:

"11 b ... und dabei verlassen sie sich auf den Herrn und sprechen:

"Ist nicht der Herr in unserer Mitte? Es kann kein Unglück über uns kommen."

12

Darum wird Zion um eurentwillen zum Feld umgepflügt, Jerusalem wird zum Trümmerhaufen und der Tempelberg zur Waldeshöhe."⁵¹

49) Vgl. dazu: C. WESTERMANN, Grundformen prophetischer Rede, 4. Aufl. München 1971, S. 92-136.

50) Vgl. dazu noch einmal die Seiten 112 ff.

51) Vgl. dazu: H. W. WOLFF, Mit Micha reden, Prophetie einst und heute, München 1978, S. 74-92: "Mi 3, Wider die Propheten, die mein Volk verführen."

b.3 Das Gesetz in Israels Spätzeit

Die Krise des Jahweglaubens in der exilisch-nach-exilischen Periode⁵² mit dem Zerfall des zentralen Tempelkultes und der zunehmenden Bedeutung der Synagoge führte in der Spätzeit Israels zu einer qua Absolutsetzung des Gesetzes⁵³. Die mit der Auflösung der Volksgemeinschaft verbundene Individualisierung des Jahweglaubens ermöglichte eine Form des Vergeltungsglaubens, die das Gottesverhältnis aus der Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit des Menschen begründete. Heil und Unheil waren im Gesetzesgehorsam bzw. -ungehorsam beschlossen. Das Gefühl der Schuld und des Mangels gegenüber diesem absoluten Gott der fordernden Gerechtigkeit blieb in diesem Glaubenskontext unausweichlich: Der Mensch war immer im Fehler vor Gott. In dieser Vergeltungslehre hat nun auch die Kausalverknüpfung von Sünde und Krankheit ihren Ursprung, klassisch vorgetragen beispielsweise in den Reden der Freunde Hiobs⁵⁴. Eben diese Kausalverknüpfung von Tun und Ergehen⁵⁵ hat FREUD auch in der Psyche seiner seelisch Kranken nachgewiesen, und zwar in ihrer destruktiven, die Therapie verunmöglichenden Wirkung⁵⁶. Die Befrachtung Gottes mit der Vorstellung

52) Die prophetische Tradition findet im Heilshandeln des leidenden Gottesknechtes ihre theologische Antwort. Krankheit und Strafe fallen auf einen Einzelnen, der stellvertretend um der anderen willen die Strafe auf sich nimmt. Vgl. Jes 53,5: 'Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt'. WESTERMANN schreibt dazu: "... in der Geschichte der Rettung wird die Vergebung ein immer wichtigerer Faktor, so daß am Ende die Rettung ganz und gar auf die Vergebung gegründet wird, und es folgt der Hinweis auf den Einen, der für die anderen die Sünde trägt." C. WESTERMANN, Heilung und Heil in der Gemeinde aus der Sicht des AT, WzM, 27. Jg. 1975, H.1 S. 11.

-
- 53) M. NOTH schreibt dazu in seiner Untersuchung "Die Gesetze im Pentateuch", (1940) jetzt in: Ges. Studien zum AT, 3. Aufl. München 1966, S. 9-142: "Es zeigt sich, wie das Gesetz in seiner Spätzeit..." zum Fundament nicht nur eines durch das Gottesverhältnis bestimmten Handelns, sondern dieses Gottesverhältnis selbst geworden war, wie es sich von seinen geschichtlichen Voraussetzungen, die jetzt nicht mehr gegeben waren, gelöst und auf eigene Füße gestellt hatte. Es war eine 'absolute Größe' geworden." A.a.O. S. 119.
- 54) Vgl. dazu: E. WÜRTHWEIN, Gott und Mensch in Dialog und Gottesreden des Buches Hiob, in: Ibid., Wort und Existenz, Göttingen 1970, S. 217-295.
- 55) Zum Tun-Ergehen Zusammenhang im AT, vgl.: G.v. RAD, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, S. 165-182.
- 56) Vgl. dazu den in der FREUD-Interpretation angesprochenen Themenkreis: unbewußter Krankheitswille, unbewußtes Strafbedürfnis, negative therapeutische Reaktion, S. 120 f.

eines vergeltenden Richters, der Lohn und Strafe nach den Werken des Menschen ausrichtet, erscheint als natürliches Relikt einer gescheiterten Gottesbeziehung. Ein Gott, dessen Heilserweisungen für den Menschen stumm geworden sind, wird im Raum menschlicher Lebenserfahrung festzumachen gesucht. In einem solchen religiösen 'System' kann der Kranke nur noch als der von Gott Gestrafte verstanden werden. Löst sich in diesem Denken eine Glaubensaussage, wie sie sich beispielsweise in Ps 139 findet, die Vorstellung des vor Gott allgegenwärtigen erkannten Menschen⁵⁷ von dem sie begründenden und tragenden Glauben an den Heilswillen Gottes mit jedem Geschöpf, muß Gott zum angsterregenden Zerrbild eines immer sehenden Richters werden, der unmittelbar strafend in das Menschenleben eingreift. Hier findet sich der Ursinn des von FREUD mit dem Begriff "Über-Ich" als Archetypus der Gottesbeziehung gemeinten⁵⁸. FREUD hat die pathogene Wirklichkeit dieser Gesetzesreligion

57) So Ps 139 V 1 und 7:

"Herr, du erforschest mich und kennst mich.
Wohin soll ich gehen vor deinem Geiste?
Wohin soll ich fliehen vor deinem Angesicht?"

58) In der Geschichte des jüdischen Glaubens ist dann auch diese Kausalität von Krankheit und Sünde negativ problematisiert worden, exemplarisch in der für die späte Weisheit signifikanten Infragestellung des Tun-Ergehen Zusammenhangs im Buch Hiob. Die Jesustradition sieht im Lichte des hereinbrechenden Gottesreiches die Kausalität von Sünde und Leid vollends außer Kraft gesetzt, vgl. Joh 9, 1-7.

in den Krankheitsformen der Melancholie und Paranoia direkt nachgewiesen und ihre generelle Bedeutung für die universale seelische Krankheit des Menschen vermutet.- So führen die Linien der nachexilischen jüdischen Glaubensgeschichte - Absolutsetzung der Gesetzeserfüllung für die Gottesbeziehung -, Vergeltung und Strafe durch den immer-sehenden Gott -, direkt zu FREUDs Lehre von der pathogenen Macht dieses Gottesbildes in der verinnerlichten Form des Über-Ichs⁵⁹. Die Formen seiner Entstehung interpretierte FREUD aus archaischen Es-Anteilen und frühmenschlichen Sozialisationsprozessen, inhaltlich stimmt jedoch das Über-Ich mit jenem zum unerbittlichen Richter pervertierten Gott vom Sinai überein, der von seiner Geschichte mit dem Menschen als Geschichte einer heilenden Zuwendung losgelöst wurde. - Hier ist an einen Zeitgenossen FREUDs zu erinnern, nämlich FRANZ KAFKA, der wie kein anderer die Unerbittlichkeit des Gesetzes und die Unausweichlichkeit des Schuldigwerdens seitens des Menschen ohne einen vergebenden, rettenden Gott in immer neuen Versuchen beschrieben hat⁶⁰.

59) Die von den gegenwärtigen theologischen FREUD-Interpreten so herausgehobene kulturkritische Interpretation des Über-Ichs, vgl. die bereits genannten Autoren CHR. LINK und J. SCHARFENBERG, ist zumindest hinsichtlich ihrer religiös-alttestamentlichen inhaltlichen Bestimmtheit zu ergänzen und in ihrer Einseitigkeit zu relativieren.

-
- 60) "Gesetz ohne Gesetzgeber, Erbsünde ohne einen Gott, dessen Gebot hätte mißachtet werden können: das ist das Wesen jener negativen Theologie, die KAFKAs Erzählungen und Romane durchzieht. Ihre Helden scheinen gerade deswegen sündig zu werden, weil es keinen Gott gibt, gegen den sie sich versündigen könnten, und werden schuldig, weil sich auf dem Berg Sinai nichts offenbarte; denn wenn es auch keinen Gott und keinen Gesetzgeber gibt, so sind ihre Seelen doch in einer Form geprägt, in der die Furcht Gottes und die Achtung vor seinen Geboten eingraviert sind." E. HELLER, F. KAFKA, München 1976, S. 28.

b.4 FREUDs Verbindung von Jahwe-Glaube
 und paulinischer Theologie

FREUD schrieb die Geschichte des israelitischen Glaubens als eine Geschichte des Scheiterns, ein Ansatz, der ihn mit dem Apostel PAULUS verbindet⁶¹. Den Juden PAULUS⁶² hat FREUD ja bekanntlich hoch geschätzt, weil er aus dem Schuld- bewußtsein der Menschen gegenüber Gott die notwendige Konsequenz für die Beziehung zwischen Mensch und Gott gezogen hat: Der Mensch hat Gott als Herrn der Gerechtigkeit und Wahrheit nie ertragen können, hat auf ihn mit Haß - und setzen wir analytischem Denken folgend, den Wunsch mit der Tat gleich - mit der Tötung Gottvaters reagiert⁶³. "Er (PAULUS) nannte diese die Erbsünde, es war ein Verbrechen gegen Gott, das nur durch den Tod gesühnt werden konnte. Mit der Erbsünde war der Tod in die Welt gekommen."⁶⁴ Ein weiterer wesentlicher Gedanke verbindet FREUD mit PAULUS: beide beurteilen den Glauben an die Heilsmacht des Gesetzes als Wahn; der Versuch, sich selbst durch Werke gegenüber dem Gerechtigkeit fordernden Gott freizukaufen, scheitert an der Unwahrheit des Menschen, der auch in seinem Gottesverhältnis nur sich selbst suchen, sich selbst zu retten trachten kann⁶⁵. In Röm 2,1-3,20 beschreibt PAULUS die zerstörerische Wirkung des Gesetzes hinsichtlich des *καυχῆσθαι*, des Sich Rühmens, als Sünde der Selbstbehauptung vor Gott⁶⁶. FREUD analysiert die zerstörerische

61) Vgl. Röm 9-11; zur Deutung dieses Textes vgl. die einschlägigen Stellen in: E. KÄSEMANN, An die Römer, Handbuch zum NT, Bd. 8a, Tübingen 1973, S. 241 ff.

-
- 62) Vgl. FREUDs Brief v. 9.5.1920 an Pfarrer PFISTER, in: FREUD/PFISTER, Briefe, S. 79: "Paulus hat als ein echt jüdischer Charakter immer meine besondere Sympathie gehabt."
- 63) Vgl. dazu S. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur, in: GW XIV, S. 497: "Vorher fiel das Schuldgefühl mit der Reue zusammen; wir merken dabei, daß die Bezeichnung Reue für die Reaktion nach wirklicher Ausführung der Aggression zu reservieren ist. Nachher verlor infolge der Allwissenheit des Über-Ichs der Unterschied zwischen beabsichtigter und erfüllter Aggression seine Kraft; nun konnte sowohl eine wirklich ausgeführte Gewalttat Schuldgefühl erzeugen - wie alle Welt weiß - als auch eine bloß beabsichtigte - wie die Psychoanalyse erkannt hat." -
- 64) S. FREUD, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: GW XVI, S. 192.
- 65) E. KÄSEMANN bemerkt dazu in seinem Römerbrief-Kommentar: "Kein frommer Jude hat prinzipiell das Gesetz als unerfüllbar oder als Stachel zur Sünde verstanden." A.a.O. S. 183. Und H.J. SCHOEPS schreibt in seiner jüdischen Paulusdeutung: "Die Problematik völliger Gesetzeserfüllung hat man wohl gesehen, nur hat man an der Tubarkeit des Gesetzes nie gezweifelt und nicht erlaubt, seinen Heilscharakter anzutasten. Ibd., PAULUS, Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959, S. 203.
- 66) Vgl. dazu: R. BULTMANN. Theologie des NT, 5. Aufl. Tübingen 1965, S. 242 f.

Wirkung eines Gehorsams gegenüber dem inneren Gesetz des Über-Ichs als zerstörerische Überforderung des kranken Ichs. PAULUS und FREUD konstatieren eine natürliche Gebrochenheit des Menschen hinsichtlich seiner Selbst- und Gottesbeziehung. Nach PAULUS bedingt die Gottesbeziehung die Beziehung des Menschen zu sich selbst, nach FREUD setzt die Selbstbeziehung das pervertierte Gottesverhältnis eines kranken Ich. Schließlich stimmen FREUD und PAULUS darin überein, die natürliche Gottesbeziehung des Menschen als von Wunschillusionen bestimmt zu beurteilen, Illusionen, die jede Form des Gottesdienstes zur Idolatrie pervertieren können⁶⁷.

Diese Beobachtungen hinsichtlich übereinstimmender Gedanken zur jüdischen und natürlichen Religion führen uns nun zu einer abschließenden vergleichenden Gegenüberstellung dieser Kritiker der jüdischen, resp. natürlichen 'Gesetzesreligion', PAULUS und FREUD⁶⁸. Sie wird sich an der Frage nach einer möglichen Heilwerdung des unheilen Menschen orientieren - dem zentralen Motiv der paulinischen Theologie als auch der FREUD'schen Psychoanalyse.

-
- 67) Vgl. dazu Röm 1,18 ff, sowie die einschlägige Exegese im bereits erwähnten Römerbrief - Kommentar E. Käsemanns, S. 29 ff.
- 68) Zur latenten Identität von Juden und Heiden in den verzweifelten Versuchen der Selbstrettung mittels des Gesetzes, vgl.: G. KLEIN, Der Mensch als Thema neutestamentlicher Theologie, in: ZThK, 75. Jg. 1978, H.3, S. 336-349. KLEIN schreibt dort: "... zeigt sich..., daß Paulus, indem er vom Juden handelt, zugleich unerhört darüber hinausführt und im Antlitz des Juden wie sonst nirgendwo der Züge Adams gewahr wird. Die Verstrickung ins Gesetz der Selbsterlösung ist allgemein;" A.a.O. S. 345.

c) PAULUS und FREUD - Ein
 soteriologischer Vergleich

c.1 FREUD und die paulinische Anthropologie

FREUD und PAULUS stimmen darin überein, das sogenannte Ich des Menschen als Herrschaftsraum zu begreifen. Das Ich ist nicht bei sich selbst, ist nicht Herr im eigenen Hause. Beide erteilen also der Vorstellung des Menschen als eines autonomen, freien Subjektes eine eindeutige Absage.

FREUD sah das Ich als Kampfplatz widerstrebender Kräfte von Begierde und Versagung, Haß und Sehnsucht nach Geliebtwerden, omnipotenten Wunschphantasien und einem diese verurteilenden inneren Gesetz und Richter zugleich. Der Gedanke einer Ich-Identität war zwar das therapeutische bzw. psychohygienische Ideal FREUDS⁶⁹, das Wissen um die unvereinbaren Abhängigkeiten des Ichs ließen ihn jedoch stärker das faktische Nicht-bei-sich-Selbstsein des bewußten Subjektes betonen. In dieser Perspektive erschienen die spezifischen Krankheitsbilder der Seele lediglich als quantitative Verschiebungen ohnehin unlösbarer Konflikte von Ich und Es, Es und Außenwelt, Ich und Über-Ich. Die menschliche Psyche reagiert auf diese Bedrohung mit Selbstheilungsversuchen, wie beispielsweise mittels der

69) Vgl. dazu noch einmal FREUDs Abgrenzung gegenüber kirchlicher Seelsorge in seinem "Nachwort zur Frage der Laienanalyse", in: GW XIV, S. 293. "Wir Analytiker setzen uns eine möglichst vollständige und tiefreichende Analyse des Patienten zum Ziel, wir wollen ihn nicht durch die Aufnahme in die katholische, protestantische oder sozialistische Gemeinschaft entlasten, sondern ihn aus seinem eigenen Inneren bereichern, indem wir seinem Ich die Energien zuführen, die durch Verdrängung unzugänglich in seinem Unbewußten gebunden sind, und jene anderen, die das Ich in unfruchtbarer Weise zur Aufrechterhaltung der Verdrängung verschwenden muß. Was wir so treiben, ist Seelsorge im besten Sinne."

bewußten Abwehr inkompatibler Persönlichkeitsanteile, der Projektion intrapsychischer Spannungen in die Außenwelt (die sog. Sündenbockpsychologie), Illusions- und Wahnbildung, in der die Realität durch die Wunschwelt des Es ersetzt wird. Blicke noch daran zu erinnern, daß FREUD diese Pathogenität der Psyche aus ihrer Entwicklungsgeschichte begründet. Vergleicht man diese analytisch-empirischen Ergebnisse FREUDs mit den anthropologischen Kernsätzen des PAULUS, so ist ein entscheidender Gesichtspunkt voranzuschicken: PAULUS versteht seine Deutung des Menschen nicht als eine empirisch aufweisbare, natürliche Anthropologie. Das Urteil über das, was der Mensch ist, geht für ihn allein aus der Christologie, der Offenbarung Gottes am Kreuz hervor. Paulinische Menschenerkenntnis wird aufgrund einer Gottesoffenbarung dem Menschen aufgezwungen, sie wird als die Lüge des Menschen erweisende Wahrheit erlitten⁷⁰. Paulinische Anthropologie ist vom Evangelium bestimmt, sie versteht sich eschatologisch vom Offenbarwerden des Adam secundus, von Christus her.

70) So exemplarisch nach Röm 1,18 ff.

Das menschliche Ich beschreibt PAULUS mit wechselnder Begrifflichkeit⁷¹: καθ' ἑαυτόν, ψυχῇ, πνεύματι, wobei mit dem πνεύματι Sein einmal ein Herrschaftsraum, ein Kampfplatz angesprochen ist, in dem man unter die Herrschaft fremder Mächte geraten kann, andererseits der Bereich, in dem der Mensch sich selbst gegenwärtig wird⁷². Das Ich ist Herrschaftsraum der σάρξ, ja, der Mensch ist σάρξ, in seiner Hinfälligkeit (FREUDs Motiv des Todestriebes in uns) und seinem Wahn des Seiner Selbst Herrseins, seiner Illusion der Selbstbestimmung und Selbstverfügung (FREUDs Motiv der Wunschbestimmtheit des Ichs durch das Es). Die σάρξ ist die Sphäre der ἐπιθυμίαι, die dem Ich den Charakter eines pathischen Müssens verleihen, die σάρξ ist aber ebenso die dynamische Grundkraft aller moralischen und religiösen Bemühungen des Menschen, die vom Wahn einer Selbststrettung bestimmt sind. R. BULTMANN bemerkt dazu: "... die Sphäre der σάρξ ist keineswegs nur die des Trieblebens, der sinnlichen Leidenschaften, sondern ebenso die der moralischen und religiösen Bemühungen des Menschen."⁷³ Hier findet sich offensichtlich eine

71) Vgl. zum folgenden: R. BULTMANN, Theologie des NT, 5. Aufl. Tübingen 1965, 'Die Theologie des Paulus', 1. Die anthropologischen Begriffe S. 193-225, und 2. Fleisch, Sünde und Welt, S. 226-270; E. KÄSEMANN, Paulinische Perspektiven, 2. Aufl. Tübingen 1972, 'Zur Paulinischen Anthropologie', S. 9 ff, sowie E. BRANDENBURGER, Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Wahrheit, Neukirchen-Vluyn 1968, WMANT, Bd. 29.

72) R. BULTMANN, Theologie des NT, S. 203.

73) A.a.O. S. 239.

frappierende Übereinstimmung mit FREUD, der das Ich-Ideal, das sogenannte Höhere im Menschen, als Ausdruck der mächtigsten Regungen und wichtigsten Libidoschicksale des Es bezeichnet hat⁷⁴. Wird die $\sigma\lambda\gamma\{\}$ zur bestimmenden Lebensmacht, spricht Paulus von einem Ich, das von der Sündenmacht beherrscht wird. Diese Macht der Sünde, $\xi\mu\alpha\gamma\tau\iota\alpha$, ist die Illusion des Menschen über seine Selbstverfügung, der er, losgelöst von seinem Schöpfer, verfallen ist. Das Ich ist so sehr von $\sigma\lambda\gamma\{\}$ und $\xi\mu\alpha\gamma\tau\iota\alpha$ bestimmt, daß es sich als Herr seiner selbst wähnt, in Wirklichkeit aber an sich selbst verfallen ist. Ungeachtet aller begriffsgeschichtlichen Entwicklungen und Differenzen von PAULUS bis zu FREUDs 19. bzw. 20. Jahrhundert scheint eine Entsprechung des paulinischen Sündenverständnisses mit dem FREUD'schen Verstehen seelischen Krankseins vorzuliegen: Beide beschreiben das Ich des Menschen als von Mächten beherrscht, als in dem Wahn befangen, Herr im eigenen Haus zu sein und sich selbst helfen zu können. Sünde besteht für PAULUS in der Abwendung vom Schöpfer, in der Neigung des Ichs zur $\kappa\alpha\tilde{\upsilon}\chi\eta\sigma\iota\varsigma$, dem Sich-Selbst-Rühmen; FREUD beschreibt, unter Auslassung des Begriffs der Sünde den gleichen Sachverhalt, wenn er vom in sich verschlossenen Ich spricht, das sich so in sich selbst verkrampft hat, daß es eher bereit ist, im Kranksein zu verharren, als sich selbst, seine Selbstbewahrung, aufzugeben. Bei FREUD ist die Verkehrung der Gottesbeziehung die Folge einer Ichverkrümmung und somit eine Krankheit, bei PAULUS bedingt die Gottlosigkeit des Menschen seine Verhältnislosigkeit, seine

74) Vgl. S. FREUD, Das Ich und das Es, in: GW XIII, vor allem die Seiten 264-265.

Versklavtheit unter die Sündenmacht. PAULUS und FREUD begründen die Sünde bzw. Schuldverfallenheit des Menschen aus einer mythischen Urschuld eines die ganze Menschheit repräsentierenden Einzelnen. Dem paulinischen Adam korrespondiert der FREUD'sche Ödipus: "Sein Schicksal ergreift uns nur darum, weil es auch das unsrige hätte werden können, weil das Orakel vor unserer Geburt denselben Fluch über uns verhängt hat wie über ihn. .. Während der Dichter in jener Untersuchung die Schuld des Ödipus ans Licht bringt, nötigt er uns zur Erkenntnis unseres eigenen Inneren, in dem jene Impulse, wenn auch unterdrückt, noch immer vorhanden sind."⁷⁵

75) S. FREUD, Die Traumdeutung, GW II/III, S. 269.
Zu PAULUS vgl.: E. BRANDENBURGER, Adam und Christus, Neukirchen 1962, WMANT, Bd. 7, sowie E. JÜNGEL, Das Gesetz zwischen Adam und Christus, in: ZThK, 60. Jg. 1963, S. 42-73.

c.2 Die Bedeutung des Gesetzes für die Ver-
fallenheit des Menschen an sich selbst

Die von PAULUS offenbarungs-christologisch, von FREUD diagnostisch-empirisch begründete Beschreibung von der Krankheit und Verfallenheit des Ichs wird bei PAULUS und FREUD durch die Kategorie des Gesetzes ins Unerträgliche gesteigert⁷⁶. Das Gesetz ist keine von außen dem Subjekt gegenüberstehende Macht allein, sei es als weltliches oder göttliches Gesetz, es ist als verinnerlichte Größe mit der Vorstellung eines göttlichen Gegenübers verschmolzen, das als allgegenwärtiger, allwissender Kläger und Richter des Ichs auftritt. FREUD hat die Verinnerlichung des das Gesetz repräsentierenden Vaters im Begriff des Über-Ichs gefaßt und das Gewissen als die Funktion bezeichnet, ... "die wir ihm (dem Über-Ich) neben anderen zuschreiben, die die Handlungen und Absichten des Ichs zu überwachen und zu beurteilen hat, eine zensorische Tätigkeit ausübt."⁷⁷ Dieses Über-Ich mit seinen Funktionen hat FREUD aufgrund dessen genetischer Verbindung mit dem Es, vor allem mit dem Todestrieb, als Ich-zerstörend erkannt. Hinsichtlich des universalen seelischen Krankseins des Menschen postulierte FREUD das verinnerlichte Gesetz und den dieses repräsentierenden Vater-Gott als vom Krankheitsgeschehen mit umschlossenen, ja, als eine wesentliche Ursache desselben⁷⁸. Dies insbesondere,

76) Zum Gesetz bei PAULUS, vgl.: R. BULTMANN, Theologie des NT, 'Die Theologie des PAULUS', § 27 Das Gesetz, S. 260-271.

77) S. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur, in: GW XIV, S. 496.

-
- 78) Demnach sind Schuld- und Gotteserfahrung nicht anthropologisch zu trennen, dies ist gegen LAURET zu sagen, der in: "Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud" zu FREUD schreibt: "Die religiöse Dimension der Schuld als Schuld vor Gott... dürfte erst durch die Verbindung der psychologischen Schulderfahrung mit der Gottesfrage diskussionsfähig werden, ..." A.a.O. S. 253/54. Nach FREUD ist die religiöse Dimension der Schulderfahrung ein anthropologisches A-priori. Eine Trennung von Gottes- und Schulderfahrung ist alleine im Lichte des Evangeliums, also christologisch möglich.

weil es das Ich in selbstzerstörerische Versuche der Selbsterlösung durch Gehorsamsleistungen gegenüber diesem ewig fordernden, klagenden und richtenden inneren Tribunal treibt. Das Ich will vom Über-Ich geliebt werden, gerät so in den Machtbereich des Es, dem Ursprung des Über-Ichs, und wird von diesem Zwiespalt zerrissen, im Extremfall in den Tod getrieben. FREUDs Anklage des internalisierten Gesetzes, das für ihn mit GottVater als verinnerlichtem Richter verschmolzen ist, richtet sich vor allem gegen seine destruktiven Wirkungen auf das ohnehin gebrochene Ich des Menschen⁷⁹.

PAULUS begründet diese seelenärztliche Erkenntnis wiederum christologisch, genauer, vom Kreuz her, als dem Ort der sich selbst erniedrigenden Liebe Gottes zu den unter dem Gesetz Verlorenen⁸⁰. Das Gesetz ist bei PAULUS primär die Thora Mose, er spricht jedoch ebenso vom Gewissensgesetz der gesetzlosen Heiden, so Röm 2,12-16. Das Verhältnis des offenbarten 'Sinai'-Gesetzes zum inneren Gesetz der Heiden hat PAULUS nicht genauer zu klären versucht⁸¹, entscheidend war

79) Dieser negativen Beurteilung des Gesetzes hätte kein frommer Jude je zugestimmt. Die übergreifende Klammer des Bundes ließ den Juden schon die Furcht Gottes, die wahrhaftige Bemühung um die Erfüllung des Gesetzes, trotz realen Scheiterns an ihm, als eine heilsame Verbindung mit Gott preisen. Vgl. dazu noch einmal H.J. SCHOEPS in seinem 'Paulus' Buch: "Ob das Gesetz von Menschen erfüllt wird oder nicht, schon die Intention auf die Erfüllung verbindet mit Gott, weil durch sie die Bejahung der Bundestatsache geschieht, die noch vor dem Gesetze steht." A.a.O. S. 206.

80) Zur christologischen Begründung der Anthropologie bei PAULUS, vgl. G. EICHHOLZ, Die Theologie des Paulus im Umriß, Neukirchen-Vluyn 1972, S. 14 ff: "So ist zuletzt und entscheidend im Spiegel des Christusgeschehens zu begreifen, was der Mensch ist." A.a.O. S. 14.

81) Vgl.: G. EBELING, Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, in: ZThK, 55. Jg. 1958, S. 270.

für ihn die Bedeutung des Gesetzes für den Gottesglauben. - PAULUS spricht wie FREUD von einem forum internum, das als forderndes, anklagendes Gegenüber des Ichs dieses ständig überwacht. Der paulinische Begriff von $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\lambda\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ in Röm 2,15 versteht das Wissen um sich selbst auch als Zeugnis einer Forderung, die in Röm 2,14 mit dem Gesetz identifiziert ist. Dieses internalisierte Gesetz ist ein innerer Richter des Ichs, es entspricht der Bedeutung des Über-Ichs bei FREUD⁸². FREUD und PAULUS sehen in diesem verinnerlichten Gesetz den Brennpunkt der natürlichen Gottesbeziehung des Menschen, aber auch der Krise der natürlichen Religion. Entspricht dem inneren Gesetz als Gegenüber des Ichs ein göttliches Gegenüber von außerhalb oder nicht? FREUD interpretierte den Gottesglauben als projizierte Form der Selbstversöhnung mit dem Über-Ich, PAULUS erkannte das innere Gesetz als entstelltes Relikt einer verlorenen Gemeinschaft mit dem gnädigen Schöpfergott⁸³, dieser verinnerlichte Gesetzesglaube ist aber ebenso zum Scheitern

82) KÄSEMANN schreibt zu Röm 2,14 in seinem Römerbrief -Kommentar: "Der Mensch ist gerade in seinem Innersten nicht sein Herr. Er gibt sich nicht die gegen ihn gerichteten Kriterien und würde, wenn er es könnte, die Spaltung seines Ichs und die Dialektik seiner Existenz beenden. - Der Schatten des Richters umgibt uns nicht bloß wie in 1,22 f von draußen. Er fällt in unser Inwendiges und macht es zum Tribunal." KÄSEMANN zieht daraus die theologische Konsequenz: ... "keinesfalls spielen wir lebenslang in Anklage und Verteidigung Gericht mit uns selbst außer unter dem Zwang eines noch verborgenen Richters. Das kann natürlich nur der Glaube verkündigend sagen." A.a.O. S. 61.

83) Zum folgenden vgl. das bereits erwähnte Buch G. EICHHOLZ', Die Theologie des Paulus im Umriß, Kap. 4: Der Mensch der Völkerwelt als Gottes Angeklagter, S. 63-82, und Kap. 5: Der Jude als Gottes Angeklagter, S. 82-101.

verurteilt wie der falsche Gesetzes-Gottglaube der Juden, so Röm 1-3. - Nach PAULUS verliert das Gesetz im Raum des von $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ und $\epsilon\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ beherrschten Ichs seine ursprünglich heilsame Intention (die PAULUS nie bestritten hat, vgl. Röm 7,12) und pervertiert faktisch zum Wirkraum der Sünde. Das sich seiner selbst mächtig wahnende Ich verkennt die Funktion des Gesetzes als Willenskundgebung Gottes, des Schöpfers, und pervertiert es zum Mittel der Selbstbewahrung und Selbstverschließung; das in sich gekehrte Ich verkennt seine reale Gottlosigkeit und rühmt sich seines vermeintlichen Heilseins aufgrund der Erfüllung des göttlichen Gesetzes, so liefert es sich faktisch der Macht von $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ und $\epsilon\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ aus. Die Realisation dieser Verlorenheit des Ichs ist die faktische Wirkung des Gesetzes, eine Erkenntnis, die nach PAULUS allein christologisch zu gewinnen ist: Röm 3,20 "Denn durch das Gesetz kommt es zur Erkenntnis der Sünde." -

FREUD hatte die Unterwerfung unter das Über-Ich als Es -bestimmte Sehnsucht des Ichs nach Geliebtwerden analysiert, wobei paradoxerweise das Ich in den Machtbereich des Es gerät, was vom Über-Ich mit Haß und Strafandrohung beantwortet wird. Ohne die entscheidende christologische Begründung des Zusammenwirkens von Gesetz und Sündenmacht bei PAULUS aus dem Blick zu verlieren, hat auch FREUD die Perversion des Gehorsams gegenüber der göttlichen inneren Stimme des Gesetzes aufgrund ihrer unauflöslichen Verknüpfung mit den Triebpotentialen des Es zu primär narzißtischen, sich selbst suchenden und rettenwollenden Zielen erkannt.

Diese Ambivalenz des Gesetzes, einerseits Stimme eines inneren göttlichen Gegenübers, andererseits pervertiertes Mittel der Selbstbewahrung und -erlösung, bedingt die Unfreiheit des Ichs. Es wird zwischen der Sehnsucht

nach liebender Zuwendung seitens des Über-Ichs und den Forderungen und Anklagen desselben zerrieben. Eine Identität kann es für dieses Ich nicht geben, da es sich weder von den Ansprüchen des Es, noch des Über-Ichs befreien kann⁸⁴. Die paulinische Entsprechung zu diesem Urteil FREUDs über die Verfallenheit des Ichs an ein pathisches Müssen und ein als göttlich erfahrenes intrapsychisches Gegenüber, das das Gesetz repräsentiert, findet sich in Röm 7,14-25, der Klage des in seine widersprüchlichen Regungen zerfallenen Ichs⁸⁵.

Diese Tiefe der Selbsterkenntnis ist nach PAULUS nur aus der Christuserkenntnis nachvollziehbar, die Fähigkeit der Erkenntnis des eigenen Ichs als unheil und zerfallen, als ein von Mächten versklavtes, setzt ein seine Identität in Christus gefundenhaben-des Selbst bzw. Ich voraus. Ohne Christus erfährt der Mensch sein Leiden als Traurigkeit dieser Welt, die PAULUS als eine Krankheit zum Tode bezeichnet. Das Leiden an sich selbst um Christi willen bewirkt dagegen eine Buße zum Heil, so 2. Kor 7,10. Diesen anthropologischen Anspruch der paulinischen Theologie⁸⁶, das Scheitern der Selbsterkenntnis ohne Christuserkenntnis, stellt FREUDs Methode der Ermöglichung von Selbsterfahrung resp. -erkenntnis mittels Psychoanalyse formal in Frage, wenngleich auch er von der Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis ohne einen helfenden Beistand sprach⁸⁷.

84) Gegen J. SCHARFENBERG ist damit noch einmal der Begriff der Identität als "zentrales Thema der Theologie" zurückzuweisen und stattdessen gerade das Nicht-bei-sich-Selbstsein des Ichs als das Thema christlicher Anthropologie herauszustellen. Zu J. SCHARFENBERG, vgl.: Jenseits des Schuldprinzips, in: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, S. 208.

-
- 85) Zu Röm 7,14-25 vgl.: E. KÄSEMANN, An die Römer, S. 188 ff, sowie G. EICHHOLZ, Die Theologie des Paulus im Umriß, S. 251 ff.
- 86) E. KÄSEMANN hat dieses klassisch formuliert:
"Was es um die Sünde wirklich ist, und wie es sich mit ihrer Herrschaft verhält, entzieht sich der Kategorie der Erfahrbarkeit selbst im Stande unter dem Gesetz, wird erst im Evangelium aufgedeckt und nur dem Pneumatiker einsichtig. Die gesamte paulinische Theologie steht und fällt mit dieser Feststellung, weil Rechtfertigung des Gottlosen ihre Mitte ist." - A.a.O. S. 190.
- 87) Vgl. dazu FREUDs Brief an W. FLIESS, in: Aus den Anfängen der Psychoanalyse, S. 202: "... eigentliche Selbsterkenntnis ist unmöglich, sonst gäbe es keine Krankheit."

c.3 Das negative anthropologische
 Fazit FREUDs zur 'Soteriologie'

Der Arzt, der Mitmensch, wird bei FREUD zum Anwalt der Wahrheit, derer das Ich des Kranken nicht fähig ist. Der Analytiker wird zu einer Art von Herzenskündiger, eine Prädikation, die im AT allein Gott zukommt, weil er die Menschen durchschaut und das begreift, was sie selbst nicht zu durchschauen vermögen⁸⁸. Denkt man den Ansatz FREUDs in letzter Radikalität zu Ende, so ist seine logische Konsequenz die Aporie: FREUD hat Heilung und Erlösung der Seele analog zu PAULUS mit der Zerstörung des menschlichen Wahns der Selbstverfügung und Fähigkeit der Selbsterlösung zusammengebracht. Das Ich ist unfähig zur Wahrheit und Erkenntnis seiner selbst aufgrund seiner Wunschbestimmtheit durch das Es (Illusionen) einerseits und der Angst vor dem Liebesverlust und der Strafe des Über-Ichs andererseits. Ist aber dann die von FREUD intendierte therapeutische Durchbrechung des Ichkreises ein Durchbruch zu einer heilenden Erkenntnis oder nicht vielmehr die endgültige Zerstörung des Ichs⁸⁹? Der Therapeut als Stellvertreter einer neuen Ichidentität wird zum Träger der letzten Heilandsprojektionen und Hoffnungen eines seiner

88) Nach E. KÄSEMANN, Römerbrief-Kommentar, S. 231. Vgl. auch Ps 139,1; Herr, du erforschest mich und kennst mich...

89) Diesen Verdacht hat E. THURNEISEN bereits im Jahre 1928 in seinem Aufsatz: Rechtfertigung und Seelsorge, in: Zwischen den Zeiten, 6. Jg. 1928, H. 3, S. 212 geäußert. Er bemerkt dort zum psychoanalytischen Gespräch, daß es "nicht selten an der Gefahr der Auflösung der Persönlichkeit vorüberstreift - ...".

selbst als unheilbar bewußtgewordenen Ichs. Die Auflösung der Übertragung ist demnach für das Ich die psychische Katastrophe, es mag zumindest angezweifelt werden, ob sich diese mit religiösen Hoffnungen besetzte Beziehung zum Therapeuten von einer Illusion zu einer bewußten Annahme der Realität zurückverwandeln läßt. Selbsterkenntnis und Ichannahme sind ja nach FREUD das dem Menschen unmögliche, es kann ihm nur von außen geschenkt werden. Hier befindet er sich wieder in paulinischen Gedankengängen⁹⁰.

FREUD hat sich in seinen letzten Schriften zur Unendlichkeit der Analyse bekannt, dies kann auch als ein Eingeständnis der Gebrochenheit der psychoanalytischen Therapie bewertet werden. Der Heilsanspruch der Psychoanalyse scheitert aufgrund der von ihr aufgestellten Diagnose über den Menschen und seiner psychischen Verstrickung: es gibt keine immanente Heilung, keine Erlösung. FREUD selbst hat sich zur Bruchstückhaftigkeit seiner eigenen therapeutischen Bemühungen spätestens in seinem Alterswerk bekannt, wie denn auch sein bereits erwähntes therapeutisches Fazit lautete: "... daß ich ihnen keinen Trost zu bringen weiß, ..." ⁹¹. Schon Pfarrer PFISTER hat mit seinem therapeutischen Enthusiasmus und der Gleichsetzung der Psychoanalyse mit einer "jesuanischen"

90) Dazu bemerkt E. KÄSEMANN in seinem Aufsatz über die paulinische Anthropologie, in: Paulinische Perspektiven, 2. Aufl. Tübingen 1972, S. 36: "Unser Selbstverständnis gibt uns nicht die Möglichkeit, uns selbst zu transzendieren."

91) S. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur, in: GW XIV, S. 506.

Heilslehre die Pfade FREUDs selbst verlassen⁹². Die theologische Rezeption FREUDs hat mit ganz wenigen Ausnahmen eben diesen Sachverhalt, den Aufweis der immanenten, nicht aufhebbaren Heillosigkeit des Menschen, vernachlässigt, ja ignoriert, sie hat sich stattdessen einseitig auf die ideologiekritische Religionskritik FREUDs berufen, um seine Nähe zu einem bestimmten geschichtlichen Denken, das sie in der biblischen Überlieferung wiederzufinden wähnte, herauszuarbeiten⁹³. FREUDs Religionskritik ist im Gegensatz dazu weit aus paulinischer, um nicht zu sagen lutherischer bestimmt. Die dargelegte phänomenologische Interpretation, die religiöse bzw. spezifisch biblische Bedeutungsgehalte in ihrer Aufnahme und Wirkungsgeschichte in der Seelenheilkunde FREUDs thematisch aufzuzeigen versuchte, entdeckt somit eine theologisch-soteriologische Relevanz der FREUD'schen Psychoanalyse, die sich aus den anthropologischen Konsequenzen dieser Seelenheilkunde ergibt.

92) Vgl. die S. 339 ff. dieser Arbeit.

93) Dies ist vor allem gegen die Interpretation der FREUD'schen Religionskritik durch J. SCHARFENBERG zu sagen, der FREUDs psychoanalytische Aufarbeitung unbewältigter Erlebnisse in Analogie zum geschichtsstiftenden Freiwerden von der Vergangenheit als dem Thema biblischer Theologie setzte, vgl.: Ibd., S. FREUD und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, S. 178. Zur Freud-Interpretation SCHARFENBERGs in ihrer Gesamtheit, vgl. noch einmal die S. 360 ff.

FREUD hat die Religion des Menschen als Krankheit diagnostiziert, weil er die Krankheit der menschlichen Seele als universale begriff. Er hat keine Alternative jenseits der Perversion des Gottesdienstes durch menschliche Selbsterlösungswünsche gesehen. Ein unheiliger Mensch kann einen Gott des Heils nicht ertragen, ja nicht einmal vernehmen, er entstellt ihn zu einem Götzen seiner Wünsche und Ängste, - dies könnte man als die Summe der FREUD'schen Religionskritik bezeichnen, eine Kritik, die letztlich soteriologisch, zumindest im Sinne eines PAULUS und LUTHER begründet ist. Die christliche Botschaft als jenseitige Heilsbotschaft, die immanent in Jesus Christus geschichtliche Gestalt gewann und fortan die an ihn Glaubenden unter das Wort der Versöhnung Gottes mit den gottlosen Menschen stellt, ist dem Juden FREUD fremd geblieben, er hat auch die Rezeption dieser Botschaft durch die Gläubigen unter den Illusionsverdacht gestellt⁹⁴. Die prophetischen Elemente der jüdischen Religion konnte er hinsichtlich ihrer Motivation zu einem Leben in Wahrheit

94) Vgl. dazu auch: E. JONES, Das Leben und Werk von S. FREUD, Bd. III S. 410/411. JONES schreibt dort: "Die zentrale Gestalt des Christentums, Jesus, war in Freuds Augen zu sehr mit Sprüchen und mythologischen Vorstellungen aus noch früheren östlichen Quellen umnebelt, als daß sie noch klar erfaßbar sei." So meinte er, "Jesus sei vielleicht nur das Produkt eines gewöhnlichen Wahns. Paulus dagegen hielt er für eine weitaus bestimmtere und eindrucksvollere Persönlichkeit. Bei ihm handelt es sich offensichtlich um eine historische Gestalt, um den eigentlichen Gründer der christlichen Gotteslehre und im gewissen Sinn des Christentums selbst".

und Gerechtigkeit akzeptieren, die prophetische Hoffnung auf ein rettendes Geschichtshandeln Jahwes in der Gestalt des Messias ist ihm jedoch ebenso fremd geblieben⁹⁵. FREUD hat sich bewußt dem das immanent aufweisbare Leben transzendierenden Bereich der Offenbarung über das Heil des Menschen als von Gott geschenktem verschlossen. So erweist sich seine eigentliche Aporie in dem Aufweis der Heilsnotwendigkeit eines rettenden Anderen, der das zerbrochene Ich heilt, indem er es außerhalb seiner selbst begründet; zugleich wird aber diese Sehnsucht nach Erlösung dem Illusionsverdacht unterstellt, FREUD traut der menschlichen Seele auch in ihren Rufen nach Hilfe keine Wahrheit zu; würde ihr die rettende Wahrheit zugesprochen, wie es der christliche Glaube verkündet, so könnte das kranke, weil versklavte Ich, sie doch nicht vernehmen. - FREUDs Nähe zu PAULUS jedoch zeigt sich wiederum darin, daß er Heilung und Gnade nicht anders denn als Gericht über den natürlichen Menschen in seinem Selbstverstehen denken kann, vgl. Röm 3,23-24⁹⁶.

95) "Daß der Messias kommen und ein goldenes Zeitalter begründen wird, ist weit weniger wahrscheinlich; je nach der persönlichen Einstellung des Urteilenden wird er diesen Glauben als Illusion oder als Analogie einer Wahnidee klassifizieren." S. FREUD, Die Zukunft einer Illusion, in: GW XIV, S. 353.

96) So schreibt E. KÄSEMANN: "Daß Gnade zugleich Gericht ist, weil sie den Menschen grundlegend eben auch in seiner faktischen Frömmigkeit auf den Platz des Gottlosen stellt, bildet das Kriterium paulinischer Theologie und die Konsequenz seiner Christologie." An die Römer, S. 95.

c.4 Erlösung vom Gott des Gesetzes?

Zunächst sei noch einmal der entscheidende anthropologische Berührungspunkt FREUDs mit PAULUS genannt: die Beurteilung des Gesetzes als einer den sündigen, resp. kranken Menschen tötenden Macht. FREUD sah in der Ich-Über-Ich Relation das Urbild menschlicher Gotteserfahrung. Gott als Heiland und Erlöser war dementsprechend die illusionäre Gegenprojektion des intrapsychisch erfahrenen, unerbittlichen Gottes der Gerechtigkeit, vor dem kein Mensch bestehen kann, der unerbittlich straft, und dem erst mit dem Tod des Sünders Genüge getan wird⁹⁷. Das FREUD'sche Über-Ich verifiziert in seiner destruktiven Wirkung auf das Ich das paulinische Urteil: Der Tod ist der Sünde Sold.

FREUD hat wie PAULUS die soteriologische Frage in der Frage nach einem Jenseits der Erfahrung Gottes als eines Richters der Menschen begründet. Ein Gott, der vergibt, den Gottlosen rechtfertigt, ist auch für FREUD der Gott des Evangeliums, wie seiner Paulus-Interpretation zu entnehmen ist, wo er u.a. von der "wahnhaften Einkleidung der frohen Botschaft: Wir sind von aller Schuld erlöst,..."⁹⁸ spricht. Seine strikte

97) Dementsprechend kann FREUD das Kreuz Christi nicht anders denn als genugtuendes Opfer verstehen, vgl.: Ibd., Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: GW XVI, S. 192 f und 244 f. "Ein Sohn Gottes hatte sich als Unschuldiger töten lassen und damit die Schuld Aller auf sich genommen." A.a.O. S. 192. Vgl. auch die S. 453 ff. dieser Arbeit.

98) S. FREUD, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: GW XVI, S. 244.

Beschränkung auf innerweltlich aufweisbare Zusammenhänge ließ ihn jedoch wiederum seine Kranken auf den Mitmenschen als Anwalt des Ichs gegenüber dem Über-Ich verweisen. FREUD hat sich in seiner Person geweigert, Heilands- und Erlöserprojektionen seiner Patienten als Stellvertreter Gottes bzw. Christi therapeutisch zuzulassen. Rechtfertigung war für FREUD keine therapeutische innerweltliche Erfahrungsmöglichkeit, was von heutigen psychoanalytisch beeinflussten Autoren nicht immer behauptet werden kann⁹⁹. Ein utopisches Pendant zur paulinischen Freiheit vom Gesetz sah FREUD in der Entkulturisierung, der Aufhebung des Über-Ichs in einer rein Es bestimmten Gemeinschaft. Dies entspricht der Heilsvorstellung des Es, ist aber keine Lösung für das zwischen Über-Ich, Es und Außenwelt gespannte Ich.

Freiheit vom Gesetz ist ein entscheidendes Heilsmotiv bei PAULUS, anders als bei FREUD jedoch christologisch begründet. PAULUS unterscheidet von Christus her die innere Stimme des Gesetzes vom eschatologischen Richtspruch Gottes über den Menschen. "Allein Gott richtet", so 1. Kor 4,4. In Christus liegt die Ermöglichung einer Unterscheidung zwischen dem Urteil des inneren Gesetzes als psychischer Repräsentanz des allwissenden Gottes der Gerechtigkeit und dem Urteil

99) Exemplarisch sei hier D. STOLLBERG genannt, der in seinem Aufsatz: "Seelsorge in der Offensive" zu dieser Thematik folgendes bemerkt: "Während... die Poimenik der dialektischen Theologie den 'Bruch' (E. THURNEYSEN) zwischen göttlichem Urgrund und menschlicher Realität im Bereich des Erfahrbaren zum Angelpunkt ihrer Theorie machte und damit einen doketischen Realitätsschwund für die Seelsorgepraxis theologisch zu untermauern

schien, geht moderne Seelsorgelehre - an diesem Punkt ziemlich übereinstimmend - davon aus, daß nicht nur der "Bruch", sondern auch seine Heilung erfahrbar und realisierbar ist." WzM, 27. Jg. 1975, H. 7, S. 285. - "Damit lehrt Seelsorge heute diejenigen, die sie beanspruchen, dazu zu stehen, daß sie Sünder sind und einen 'Schatten' (C.G. JUNG) haben und die Erfahrung zu machen, daß sie als 'Sünder', als Menschen, die gut und böse zugleich sind, erst ganz und von Gott geliebt sind". A.a.O. S. 286. Hinter diesem Seelsorgekonzept steht unausgesprochen das TILLICH'sche 'theologoumenon' des 'accepting acceptance', vgl. dazu: Die Wandlung des Menschen in Seelsorge und Psychotherapie, hrsg. v. W. BITTER, Göttingen 1956, S. 7 f.

des Gottes, der sich in Christus als Heiland des Sünders offenbart hat. Dem Menschen, der unter dem Fluch des inneren Richters zusammengebrochen ist, eröffnet sich nach PAULUS eine neue Erfahrungswirklichkeit Gottes im Glauben, die jenseits der zerstörenden Selbst- und daraus resultierenden psychischen Gotteserfahrung begründet ist¹⁰⁰. - FREUD hat dieses "Jenseits" der natürlichen psychischen Identität von Über-Ich und Gotteserfahrung in der geschichtlichen Offenbarwerdung eines Gottes, der die natürlichen psychischen Kategorien von Gesetz, Sünde und Tod liebend durchbricht, als wahnhaften Selbstlösungsversuch des Ichs interpretiert¹⁰¹. FREUD bestreitet dem an "mythische" Mächte des Unbewußten verfallenen Bewußtsein der Menschen anderes als immer neue Abschattungen der inneren Gebrochenheit und den daraus resultierenden Selbstheilungsversuchen psychisch zu 'verifizieren'. Paulinische Theologie spricht dort, wo FREUD das Ende aller innerweltlichen therapeutischen Bemühungen sieht, nämlich in der Frage nach der Erlösung vom inneren Richter, der den Menschen nur zum Tode verurteilen kann, vom Anfang der Wege Gottes mit dem Menschen. Diese Überlegungen führen die Themafrage in das Zentrum christlicher Soteriologie überhaupt: die Christologie.

100) In dieser Unterscheidung sieht auch B. LAURET die theologische Berechtigung der Rede von Gott nach der Destruktion der christlichen Religion als der Religion eines falschen Gewissens im Sinne NIETZSCHEs und FREUDs. Er schreibt dazu in seiner bereits erwähnten Monographie: Schuld erfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud: "Die Symbolik der Schuld endete mit der Selbstverurteilung des psychologisch-religiösen Gewissens unter dem Fluch des Gesetzes!

Der Mensch leidet unter einer unendlichen Forderung, die er nicht erfüllen kann. Sein Wille ist ohne entsprechendes Können, so daß der Mensch sich selbst in diesem Wahn erschöpft: Er stirbt unter einer Verurteilung, die niemand ausgesprochen hat. Diese Erfahrung wird entzaubert durch ein Wort, das diese Selbstverurteilung als Fehleinschätzung des Gewissens entlarvt: Nicht das Gewissen allein, sondern auch das Gesetz, das in Jesus Christus die Realität erschließt, kann von dieser Fehleinschätzung befreien." - Es folgt die Zitation von 1. Joh 3,19-20 und Röm 8,1-2. A.a.O. 448.

- 101) Vgl. noch einmal die Paulusdeutung in: GW XVI, S. 244.

Exkurs

LUTHER hat in diesen Zusammenhängen der Erlösungsfrage vom irrenden Gewissen gesprochen, das nicht zwischen Gesetzes- und Christuswort zu unterscheiden vermag. H.J. IWAND schreibt dazu in seiner LUTHER-Auslegung¹⁰²: "Bei Luther irrt das irrende Gewissen darin, daß es die Wahrheit sagt. Das irrende Gewissen hat ja recht; alles, was es sagt, ist wahr, stimmt. Es sagt, wer ich bin; es sagt, was ich getan habe; es zeigt mir den Tod; es zeigt mir den Zorn Gottes. Dieses so irrende Gewissen ist ja gar nicht mehr zu belehren von irgendeiner objektiven Größe her; etwa von der Kirche oder der Bibel her; denn alle objektiven Größen werden diesem Gewissen (weil sie eben creaturae sind) nicht widerstehen können. Es ist allein zu widerlegen vom verbum Dei. Infolgedessen kann dann Luther vom Glauben her von einem neuen Menschen sprechen, 'der in einer neuen Welt lebt, wo es kein Gesetz gibt, keine Sünde, kein Gewissen, keinen Tod, sondern unbefangenste Freude, Gerechtigkeit, Gnade, Friede, Leben, Heil und Ehre.' Das Gewissen ist also für Luther abhängig von dem Verhältnis, in dem der Glaubende zu Christus steht. Das Gewissen ist dem Glauben untergeordnet, es wird vom Glauben regiert."¹⁰³

102) H.J.IWAND, Nachgelassene Werke, hrsg. von H. GOLLWITZER u.a., Bd. 5
'Luthers Theologie', München 1974.

103) A.a.O. S. 181.

In diesem Interpretationszusammenhang der Theologie M. LUTHERS kann man sagen, FREUD habe, legt man theologisch die Kategorien von Gesetz und Evangelium zugrunde, eine Deutung des Menschen unter dem Gesetz ohne Christus und das heilende Wort des Evangeliums vollzogen und so eine säkularisierte Form der christlichen Deutung der vorchristlichen Existenz analog zu Röm 1,18 - 3,20 vorgetragen.

H. J. IWAND, der NIETZSCHE und FREUD als die radikalsten Exponenten und Kritiker des zur Gewissensreligion verinnerlichten Gottesglaubens begreift, schreibt: "Das ist das Ende des protestantischen Menschen, der sich nicht mehr von Christus her versteht, der nicht mehr in Christus bleibt und geblieben ist, sondern der in seinem Gewissen sein neues Sein, sein neues Selbstverständnis gefunden hat."¹⁰⁴

Exkurs Ende

104) A.a.O. S. 184.

Die hier angesprochene Problematik der Verinnerlichung und Subjektivierung des Glaubens im Protestantismus wird in der theologischen Auseinandersetzung mit JUNG explizit aufgegriffen, vgl. die Seiten 527 ff.

c.5 FREUD und die paulinische Christologie

Der 'paulinische' Christus repräsentiert nach FREUD das Sühneopfer für die Urschuld der menschlichen Gemeinschaft, den Vatermord. Der Begriff impliziert dabei nicht nur eine mythische Tat der Urzeit, sondern den ganzen natürlichen Haß des Menschen auf eine personale Macht über ihm, der er ausgeliefert ist. Diese personale Macht repräsentierte in der Kindheit der mit göttlichen Attributen ausgestattete Vater¹⁰⁵, in der weiteren Entwicklung der extramundane Vatergott der Religion.

Christus, der Sohn, nimmt die Schuld des Vaterhasses, der Rebellion der Söhne gegen den allmächtigen Vater in seinem Sterben am Kreuz stellvertretend auf sich: "Ein Sohn Gottes hatte sich als Unschuldiger töten lassen und damit die Schuld aller auf sich genommen."¹⁰⁶

Diese als Evangelium verkündete Versöhnung mit dem allmächtigen Vatergott interpretiert FREUD als einen Wahn; sie erinnert die Schuld unter dem wunschbestimmten Vorzeichen ihrer Aufhebung durch den göttlichen Sohn, mithin als jenseitige Aufhebung der menschlichen Verfallenheit. -

FREUD reflektiert die paulinische Kreuzestheologie in Kategorien des Theologen Anselm von Canterbury¹⁰⁷:

105) Vgl. dazu die neuere Narzißmusforschung, S. 368 ff. dieser Arbeit.

106) S. FREUD, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: GW XVI, S. 192; "Das Judentum war eine Vaterreligion gewesen, das Christentum wurde eine Sohnesreligion," A.a.O. S. 194.

107) Zum Folgenden vgl.: D. WIEDERKEHR, Glaube an Erlösung, Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute, Freiburg 1976, Kap. IV, 2: 'Die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury', S. 68 ff.

Damit die unendliche Schuld des Menschen vor Gott nicht nur barmherzig erlassen, sondern auch gerechterweise gutgemacht würde, mußte eine Genugtuung erbracht werden, für die nur ein menschliches Subjekt von göttlich-unendlicher Würde eintreten konnte. -

Die Erlösung von der Schuld durch die stellvertretende Schuldübernahme eines Anderen ist eine Botschaft, deren Bedeutung für die Heilung FREUD zwar anerkennt¹⁰⁸, die er aber als illusionäres Verleugnungssyndrom der menschlichen Todesverfallenheit, als Krankheit des mit sich selbst zerfallenen Menschen diagnostizieren zu müssen meint: Jeder ist ein Ödipus, ist ein Verräter Gottes, wie es nach FREUD die biblische Geschichte vom goldenen Kalb exemplarisch zeigt¹⁰⁹, hat seine Schuld zu tragen, hat den Tod als Strafe zu erleiden. FREUD denkt hier die Geschichte des Ichs als Urbild jedweder Gotteserfahrung nach dem Muster der antiken Tragödie zu Ende: Schuldig sein, bzw. zu werden, ist ein transpersonales Widerfahrnis, ist ein pathisches Müssen angesichts der Allmacht Gottes, Schuld kann dementsprechend nicht vergeben werden, sie ist zu tragen und in der Strafe auszuleiden: Ödipus wird geblendet, Orest den Erinyen überlassen¹¹⁰.

108) Vgl. dazu noch einmal die Stelle aus: Das Ich und das Es, in: GW XIII, S. 279 Anm.1: "... ob die Person des Analytikers es zuläßt, daß sie vom Kranken an die Stelle seines Ichideals gesetzt werde, womit die Versuchung verbunden ist, gegen den Kranken die Rolle des Propheten, Seelenretters, Heilands zu spielen." -

109) Vgl. dazu noch einmal: M. ROBERT, Sigmund Freud - zwischen Moses und Ödipus, München 1975.

110) Zur Mythologie um Ödipus und Orest, vgl.: R. VON RANKE-GRAVES, Griechische Mythologie, Quellen und Deutung, Bd. II, Hamburg 1974, rde, S. 7 ff, bzw. 47 ff.

Erscheint es nach diesen Beobachtungen wenig sinnvoll, FREUDs Denken mit der soteriologischen Bedeutung des paulinischen Christusglaubens in Beziehung zu setzen, so weisen uns doch zwei analytische Reflexionen FREUDs auf paulinische Heilsvorstellungen zurück:

- In einer Studie über Dostojewsky analysiert FREUD dessen heilige Scheu vor dem Verbrecher und bemerkt dazu: "Der Verbrecher ist ihm fast wie ein Erlöser, der die Schuld auf sich genommen hat, die sonst die anderen hätten tragen müssen."¹¹¹

Demnach kann ein anderer stellvertretend für mich schuldigwerden, er kann mich von dem Zwang zu einer Tat erlösen, indem er sie statt meiner vollbringt. Christus ist nach Paulus zum stellvertretend als Verbrecher Gestraften geworden, Gal 3,13 "Christus hat uns von dem Fluch des Gesetzes losgekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist, denn es steht geschrieben: Verflucht ist jeder, der am Holze hängt." -

Analysierte FREUD die therapeutische Wirkung der stellvertretenden Schuldübernahme im Modus ihrer Realisation, verkündet PAULUS die soteriologische Bedeutung der stellvertretenden Schuldübernahme im Modus ihrer Entmächtigung¹¹². "Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit Gottes würden," so 2. Kor 5,21 - Die Versöhnungslinie

111) Dostojewsky und die Vätertötung, in: GW XIV, S.414.

112) Christus ist der stellvertretend als Verbrecher Gestrafte, wie der Verbrecher bei Dostojewsky der stellvertretende Straftäter und Schuldig-werden-de ist.

geht bei FREUD vom Menschen zu Gott, analog dem Ich, das sich mit dem Über-Ich versöhnen will, ganz im Gegensatz zu PAULUS, nach dem Subjekt der Versöhnung allein Gott ist¹¹³.

113) So isbs. 2. Kor 5,19:

"Denn Gott ist es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, den Menschen ihre Übertretungen nicht zurechnete und unter uns das Wort von der Versöhnung aufrichtete."

c.6 Das soteriologische Interpretament des
- Christus für Euch -

FREUD hat es, wie bereits gesagt, strikt abgelehnt, psychotherapeutische Heilungsversuche mit soteriologischen Inhalten und Ansprüchen zu deifizieren. Der Therapeut ist kein Heiland der Seele, der sein leidendes Gegenüber von seinen psychischen Gebrochenheiten erlösen kann. In der Form einer psychotherapeutischen analogia entis Übertragungsvorgänge verstehen - der Annahme und stellvertretender Ich-Identität seitens des Therapeuten als innerweltliche Vergegenwärtigungen soteriologischer Glaubensaussagen zu interpretieren, erscheint von daher als ein höchst fragwürdiger theologischer Versuch. Den tiefenpsychologischen Bedeutungsgesamt von Übertragung und Annahme so als Erfahrungsraum der Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders zu interpretieren, ist geradezu, realisiert man die FREUD'sche Religionskritik, als ein natürlicher psychischer Selbsterlösungsversuch zu kritisieren.¹¹⁴. Ganz im Gegensatz dazu hat FREUD die Übertragungssituation als eine Art von artefizieller Krankheit interpretiert, die, nur als therapeutisches Provisorium, unter der Beobachtung des Arztes eine Aufarbeitung der seelischen Krankheit ermöglichen soll¹¹⁵.

114) Die von der gesamten neueren Seelsorge (zur Explikation dieses Begriffes vgl. noch einmal: D. STOLLBERG, Seelsorge in der Offensive, WzM, 27. Jg. 1975, H. 7, S. 268-296.) aufgegriffene Beziehungssetzung, um nicht zu sagen Analogisierung von Rechtfertigung und Selbstannahme geht, wie bereits erwähnt, auf P. TILLICH zurück. Vgl. dazu noch einmal: Ibd., Der Einfluß der Psychotherapie auf die Theologie, in: GW VIII, S. 325-335.

115) Vgl.: S. FREUD, Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten, in: GW X, S. 135.

Seine Aufgabe sah FREUD in der Ermöglichung der Aufarbeitung unbewußter Konflikte, Spannungen und Persönlichkeitsanteile. So ermöglicht beispielsweise die Bewußtmachung depressionsspezifischer unbewußter Schuldgefühle eine reale Unterscheidung pathologischer und wirklicher Schuldinhalte¹¹⁶, jedoch hat FREUD erkannt, daß in beiden Fällen die Analyse keine Heilung von der Über-Ich/Ich Spannung ermöglichen kann, - sie kann allenfalls mit dem Hinweis der universalen Schuldverhaftung aller Menschen relativiert werden.

Eine ganzheitliche Heilung, eine Erlösung von der Versklavtheit des Ichs, die nach FREUD die allgemeine Versklavtheit und Gebrochenheit des ganzen Menschen bedingt, ist innerweltlich nicht realisierbar. Die Analyse der Über-Ich/Ich Problematik hatte FREUD ja gerade gezeigt, daß die Vergebung als Zuspruch von außen nicht vom inneren Gesetzesrichter befreien kann, so lange dieser Zwingherr des Ichs bleibt.

Eine universale Heilung wäre demnach gleichbedeutend mit einer Aufhebung des Ichs und seiner Abhängigkeiten, d.h. mit dem Sterben und dem Tod des Individuums. -

FREUDs Todestriebdenken bekommt unter dieser Perspektive die Bedeutung eines negativen Erlösungsdenkens. Der Tod wird zum Erlöser des gequälten Ichs, des Menschen in seinem Leiden an den Widersprüchen seiner seelischen Erfahrungen, die auch seine Welterfahrung bestimmen¹¹⁷.

116) Vgl. dazu: W. VON SIEBENTHAL, Schuldgefühl und Schuld bei psychiatrischen Erkrankungen, Zürich 1956.

117) So schreibt FREUD: "...nur die dritte der Schicksalsfrauen, die schweigsame Todesgöttin wird ihn in ihre Arme nehmen."
"Das Motiv der Kästchenwahl, in: GW X, S. 37.

Dieses Denken berührt sich mit PAULUS in der Beurteilung der Zielrichtung von νόμος und ἡμαρτία auf den Tod des Menschen, vgl. Röm 7,24. -

Der Tod Adams, des Menschen unter der Macht der Sünde, gewinnt bei PAULUS jedoch eine ganz neue Dimension. - Hatte FREUD die paulinische Christuserkenntnis mit der wahnhaften Entstellung der Wirklichkeit zusammengedacht, so ist es bei PAULUS gerade umgekehrt: Christus ist die Ermöglichung der wahren Erkenntnis unserer selbst als dem Tode Verlorene. Das Kreuz Christi wird PAULUS zum Offenbarungsort der sich zum Menschen erniedrigenden Liebe und Barmherzigkeit Gott Vaters, gleichzeitig aber zum Gericht über den sich gottgleich wahnenden Menschen, der meint, sich selbst helfen zu können und zu müssen, und zwar unter Berufung auf den das Gesetz vertretenden, eifernd-fordernden Gott.

Vergleicht man die bei FREUD herausgearbeiteten Motive der Christologie hinsichtlich ihrer erlösenden Wahnbedeutung für den leidenden Menschen mit der Christologie des PAULUS, so ergibt sich folgendes Bild: Soteriologisch relevant ist für PAULUS vor allem der Stellvertretungsgedanke: Christus stirbt stellvertretend für uns den Tod, der der Sünde Sold ist, er vertritt uns vor dem universalen Richter, dessen Urteilsspruch wir verfallen sind, begibt sich unter die Macht von σαρξ und ἡμαρτία, sich anders als wir diesen Mächten aber nicht aktiv öffnend, so Gal 4,4.

Christus durchbricht nach PAULUS die Zwangverknüpfung jedes Individuums mit Adam, dem Urbild der menschlichen Gebrochenheit¹¹⁸. Christus wird zum Urbild des Sterbens des von FREUD und PAULUS beschriebenen kranken, sündigen Menschen in seiner Verlorenheit, gleichzeitig aber auch zum Urbild der Hoffnung auf den auferstandenen, erlösten heilen Menschen, so Röm 6,1-11.

118) Vgl. dazu E. KÄSEMANNs Kommentar zu Röm 5,12-21 'Die Herrschaft des letzten Adams', An die Römer, S. 130 ff.

Christus nimmt den Menschen in das Sterben des alten Adam mit hinein und schenkt ihm eine 'Identität', die entgegen aller psychischer Erfahrung in der 'facultas standi extra se coram Deo per Christum'¹¹⁹ gründet. Es ist eine 'fremde Identität', die ganz vom heilenden Anderen, Christus, bestimmt ist. Sie realisiert sich innerweltlich als Glaubensgehorsam gegenüber dem Wort der Versöhnung¹²⁰.

FREUD wußte über das Sterben des kranken Menschen hinaus keine Antwort. Den Glauben an ein Heil, eine Erlösung des Menschen, hat er als illusionäres Pendant, ja, als Wahn, als eine dem Kranksein des Menschen gemäße Form der Wirklichkeitsbewältigung mittels der Allmachts- und Wunschprojektionen des Unbewußten interpretiert.

Die christliche Deutung der Existenz des Menschen als einer verfallenen, kranken, analytisch nachvollziehend, hat FREUD die Notwendigkeit eines das kranke Ich tragenden, liebenden, personalen Gegenübers erwiesen, das dem Ich die Möglichkeit schenkt, von sich selbst weggerissen zu werden. - Gerade an dieser soteriologisch schlechthin entscheidenden Stelle beginnt das Schweigen FREUDS, denn ein innerweltliches Jenseits von Krankheit und Tod gab es für ihn nur als Wunschinhalt verzweifelter Menschen. Diesem Ansatz FREUDS entspricht bei PAULUS die Deutung der menschlichen Existenz vom Kreuz her, Krankheit und Tod sind aber angesichts des gekreuzigten Christus nicht länger das Leiden eines in sich verkrümmten Ichs, sondern das Bestimmtsein vom rettenden Anderen auch im Leiden und Sterben.

119) A.a.O. S. 105.

120) Vgl. dazu KÄSEMANNs Exegese von Röm 10, 5-13, A.a.O., S. 271-280.

Von Heilung, Heil und Erlösung spricht PAULUS in der Kategorie des Glaubens, sie realisieren sich innerweltlich im Hören auf das heilende Wort von Kreuz und Auferstehung.

Paulinisches Denken ist von der Radikalität seines soteriologischen Denkens vom Kreuz her eng mit der FREUD'schen Diagnose vom Unheil der menschlichen Existenz verwandt. FREUD holt quasi die christologisch begründeten Aussagen des PAULUS über die tödliche Verlorenheit des Menschen intrapsychisch ein¹²¹, er schreibt eine christliche Deutung des Menschen ohne das heilende Gegenüber des Wortes Gottes von und in Christus. Die paulinische Verkündigung überholt jedoch den FREUD'schen Wahnverdacht des Christusklaubens mit der Deutung des Kreuzes als innerweltlicher Konkretion und damit als Gericht der natürlichen Vorstellungen von Heilung und Erlösung. Das heilende Wort von der Erlösung als eines neuen Subjektseins in und von Christus her, erfährt der leidende Mensch als bestimmte Zuversicht auf den in Christus für den Menschen daseienden Gott, der sich zu seiner Schöpfung auch als einer gefallenen bekennt, sich als ein Gott des Heils erweist. So mündet paulinische Soteriologie in der Eschatologie, in dem sehnsüchtigen Harren der Kreatur auf das Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes, vgl. Röm 8, 31-39.¹²² Sie weiß sich aber innerweltlich getragen von der Liebe Gottes, die in Christus ihren Heilswillen mit allen Menschen offenbart hat, vgl. Röm 8,35-39.

121) Hier wäre noch einmal der Ansatz FREUDs zur Interpretation der biblischen Tradition als in die Außenwelt projiziertem Material des Unbewußten zu nennen: "Man könnte sich getrauen, die Mythen vom Paradies und Sündenfall, von Gott, vom Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit und dergleichen in solcher Weise aufzulösen, die Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen."
S. FREUD, Die Psychopathologie des Alltagsleben, GW IV, S. 287.

122) Zur Exegese von Röm 8,31-39 vgl.: E. KÄSEMANN, An die Römer, S. 234 ff.

Dieses Evangelium vom Rettungshandeln Gottes in Jesus Christus ist nach PAULUS die Ermöglichung der heilenden Zuwendung zu allen Menschen, die uns als Kranke zum Nächsten werden, die unserer Annahme und Hilfe bedürfen. Hier gilt das - "Nehmet einander an, wie auch Christus euch angenommen hat", nach Röm 15, 7.

Innerweltliches Heilen darf sich unter dieser soteriologischen Perspektive als vom Heilswillen Gottes mit allen Menschen getragen wissen, als bruchstückhafte Verwirklichung des in Christus verheißenen heilen, erlösten Menschen. Innerweltliches Heilen unter der Perspektive des Evangeliums ist aber andererseits vom Zwang eines gottgleichen Helfenmüssens befreit, es kann getrost eine gescheiterte Therapie vom endgültigen Heilwerden des Menschen in Christus trennen.

c.7 Zusammenfassung

PAULUS und FREUD beschreiben den Menschen als eine in ihrem Innersten zerbrochene, an unbewußte Mächte verfallene Existenz. Das zerrissene Ich, in dem sich die menschliche Gebrochenheit verdichtet spiegelt, ist intrapsychisch mit dem inneren Bild eines Gesetzesgottes konfrontiert, der unerbittlich fordert, richtet und straft. Diese verzweifelte Lage des Ichs wird in einem mythischen Prä der Schuld begründet, die sich in jedem Menschen potentiell und real wiederholt, wir alle sind Adam, bzw. Ödipus. Das Ich, unter dem Diktat von Begierden, bzw. Wunschstrukturen stehend, ist eine Quelle der Illusionsbildung sowohl über seine eigene Existenz, als auch seine Gottesbeziehung; es ist verblendet vom Wahn der Selbstverfügung und der vermeintlichen Fähigkeit, sich selbst zu retten, wenn auch gleichzeitig von Erfahrungen der Sehnsucht, Angst, Verzweiflung und Schuld aus seiner Selbstverkrümmung herausgerufen.

Dieses in sich verschlossene seelische Sein des Menschen ist ein selbstzerstörerischer Prozeß. Wird die Verfallheit des Menschen bei PAULUS aus der pervertierten Gottesbeziehung begründet, Röm 1, 18 ff, so bei FREUD aus der immanenten Struktur, Dynamik und Geschichte der Seele. Das Unheil des Menschen geht in der Innerlichkeit seiner Existenz auf.

PAULUS und FREUD erweisen die Notwendigkeit, so stellt es sich jedenfalls subjektiv psychisch dar, einer von außen die seelische Krankheit heilenden Rettergestalt. Sie präzisieren diese Rettung als heilende Ichannahme und -wandlung, die durch das Sterben des alten Ichs und seiner Abhängigkeiten hindurchträgt, des weiteren als Erlösung vom Fluch jenes Gesetzes, das den Menschen in selbstzerstörerische Selbsterlösungsversuche treibt.

Dieses Gegenüber des leidenden Menschen realisiert sich für FREUD temporär in der Person des Seelenarztes, der sich bemüht, Grenzfälle seelischen Zerrissenseins bruchstückhaft durch seine aufdeckend-heilende Zuwendung zusammenzufügen. Eine universale Heilung, eine Erlösung von den Leiden der menschlichen Seele ist für FREUD innerweltlich verschlossen.'PAULUS sieht vom Evangelium her den Menschen als an seiner verlorenen Gottesbeziehung krank gewordenen, er interpretiert Krankheit als Zeichen der gefallenen Schöpfung. Der Tod wird so zur innerweltlichen Hoffnung der gefallenen Welt. Heilung, Heil und Erlösung gibt es für den Menschen allein im Glauben an das Wort vom rettenden Handeln Gottes in Kreuz und Auferstehung Christi. Dieser Glaube realisiert sich innerweltlich unter dem Kreuz, als ein Mitsterben mit Christus und ist eschatologisch ausgerichtet auf die Auferstehung eines neuen Menschen¹²³.

Heilung, Heil und Erlösung konkretisieren sich so bei PAULUS als Hoffnung einer Neuschöpfung des leidenden Menschen durch Gott nach dem Urbild des auferstandenen Christus, der durch Leiden und Sterben ins Leben geschritten ist.

123) Vgl. 1 Kor 15,45 ff.

III. Versuch einer theologischen Interpretation
und Kritik der JUNG'schen Deutung von
Heilung, Heil und Erlösung der Seele

1) Zur theologischen Rezeption der
JUNG'schen Seelenheilkunde

Im Gegensatz zu S. FREUD, dessen Schriften in der deutschsprachigen Theologie seit dem Ende der 60iger Jahre eine unerwartete Renaissance und starke Resonanz fanden, ist es um C.G. JUNG und sein Werk vergleichsweise still geblieben. In der evangelischen Theologie ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, das Werk C.G. JUNGs relativ wenig beachtet worden¹. In der katholischen Theologie ist JUNG hingegen ob seiner positiven Bewertung der katholischen Symbol- und Kultwelt überwiegend mit einer Art von wohlwollender Generosität bedacht worden², ganz im Gegensatz zur evangelischen Theologie, die ihn meist pauschal, und oft ohne genauere Kenntnis seines Werkes als Gnostiker, Mystiker und Häretiker abqualifizierte und eine Auseinandersetzung mit seinem

-
- 1) Hier sind beispielsweise WALTHER UHSADEL, OTTO HAENDLER, ULRICH MANN und WALTER BERNET zu nennen.
- 2) Auswahlweise seien JOSEF GOLDBRUNNER, AUGUST VETTER und der Moraltheologe WILHELM HEINEN genannt. Zwei neuere Monographien über JUNG sind unlängst erschienen:
J. TENZLER, Selbstfindung und Gotteserfahrung, Paderborn 1975
H. UNTERSTE, Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C.G. Jung, Düsseldorf 1977.

Werk für überflüssig hielt³.

Die theologische Jungrezeption im anglo-amerikanischen Raum hat, oft im Gefolge der Theologie PAUL TILLICHs, eine der deutschsprachig theologischen Situation vollkommen entgegengesetzte Reaktion hervorgebracht⁴.

Hier scheint sich eine Entdeckung JUNGs zu entwickeln, die weniger kritisch als enthusiastisch gefärbt ist. -

Zusammenfassend läßt sich trotz der zahlreichen Veröffentlichungen über JUNG und sein Werk sagen⁵, daß die kritische Auseinandersetzung seitens der Theologie mit der Seelenheilkunde C.G. JUNGs in ihren ersten Anfängen steht, bzw. noch aussteht.

Die Entwicklung der Jungrezeption im deutschsprachigen Raum wirkt erstaunlich, vergleicht man mit ihr die lebhaftere Resonanz, die JUNGs Denken zu dessen Lebzeiten im protestantischen Raum gefunden hat. Hinsichtlich seiner in drei Bänden publizierten Korrespondenz⁶ fallen die zahlreichen evangelischen Theologen ins Auge, mit denen JUNG in brieflichem Kontakt stand:

WALTER BERNET, MAX FRISCHKNECHT, Pfarrerin DOROTHEE HOCH, Pfarrer WERNER NIEDERER, WALTER UHSADEL und HANS WEGMANN, um nur die wichtigsten zu nennen.

3) JUNG selbst schrieb in einem Brief an Father VICTOR WHITE vom 26.9.1945: "Protestantische Theologen sind, aus naheliegenden Gründen, ziemlich zurückhaltend, und sie sind sich noch nicht schlüssig, ob ich als Ketzer verdammt oder als Mystiker verachtet werden sollte. Sie wissen ja, Mystizismus und Ketzertum genießen im Protestantismus den gleichen schlechten Ruf. Also besteht für mich nur wenig Hoffnung von dieser Seite." Briefe I, S. 472.

4) Eine gute Übersicht der bis 1973 über JUNG veröffentlichten theologischen Literatur bietet der Literaturbericht J.W. HEISIGs: C.G. Jung und die Theologie, eine bibliographische Abhandlung, in: Analytische Psychologie, 1976, H. 3, S. 177-220.

5) Vgl. dazu den eben genannten Literaturbericht J.W. HEISIGs.

6) C.G. JUNG, Briefe Bd. I-III, hrsg. von A. JAFFE, Olten 1972 ff.

Das Spektrum dieser Korrespondenz umfaßt ebenso Fragen der exegetischen Fächer wie der christlichen Dogmatik, Ethik und Dogmengeschichte: Die Einheit der Gottesvorstellungen im Alten und Neuen Testament, die Relativierung der Christologie durch die historisch-kritische Erforschung der Evangelien, die Problematik von Glauben und Verstehen, das ekklesiologische Selbstverständnis des Protestantismus sind Themen, mit denen sich JUNGs Korrespondenz intensiv auseinandersetzt. Sie zeigen, wie sehr sich der Arzt JUNG in theologischen Fachdiskussionen engagierte. Diesen intensiven Dialog hat er ebenfalls mit katholischen Theologen geführt; hier sei nur exemplarisch der englische Pater VICTOR WHITE genannt, mit dem sich JUNG auf eine erbiterte Kontroverse um die Frage der Theodizee und der Lehre von der *privatio boni* einließ⁷.

Was die bisherige Aufarbeitung der in dieser Untersuchung spezifisch soteriologisch ausgerichteten Fragestellung an JUNG in der Sekundärliteratur anbetrifft, so beschränkt sich die nun folgende Übersicht aus mangelnden desbezüglichen Veröffentlichungen auf einige wenige Autoren; abgesehen davon erscheint unsere Themaproblematik als in keiner bisherigen Arbeit über JUNGs Psychologie explizit formuliert und thematisiert. Zwar wurde JUNG schon früh als Verkünder einer Religion, bzw. Psychotherapie der Selbsterlösung verdächtigt⁸, jedoch wurde sein Verständnis von Heil und Erlösung in psychotherapeutischen und religiösen Zusammenhängen bisher nicht systematisch untersucht und so einer theologischen Analyse und Kritik zugänglich gemacht. -

7) Vgl. die Seiten 275 f.

8) Vgl. dazu die Briefe JUNGs an J. GOLDBRUNNER v. 14.5.1950, in: Br II, S. 189 und Pfarrerin D. HOCH v. 3.7.1952, in: Br II, S. 290.

Dies gilt auch für die Abhandlung des Schweizer Theologen HANS SCHÄR, "Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte"⁹. Seine Studie versucht, eine "einigermaßen umfassende Darlegung der vorhandenen Erlösungslehren"¹⁰ zu bieten, um diese einer psychologischen Einordnung und Kritik anhand der JUNG'schen Psychologie zu unterziehen. Das Ergebnis zeitigt eine Fülle religionsgeschichtlichen Materials, das in einem Bekenntnis zur universalen Gültigkeit des Religiösen in seiner Vielfalt und Einheit zusammengefaßt wird. Seine auf Kosten der kritischen Distanz gehende Abhängigkeit von JUNG zeigt sich in SCHÄRs Fazit zur Phänomenologie der Erlösung im Schlußkapitel über allgemeine Probleme der Erlösung:¹¹

"Wir dürfen ob der Schätzung der Erlösungswege nie die Frage außer acht lassen, welcher Weg einem Menschen überhaupt möglich ist. Wenn nämlich etwas sichersteht, dann ist es die Tatsache, daß die Art, wie ein Mensch seine Erlösung erlebt, ein Stück inneren Schicksals ist. Er kann den Erlösungsweg nicht auslesen; er kann nur den Weg suchen und finden, der ihm das Erlösungserlebnis zugänglich macht. Darum ist eine letzte Wertung von objektiver, über den einzelnen Menschen hinausgehender Gültigkeit nicht möglich."¹²

-
- 9) Zürich 1950. SCHÄR stand in persönlichem Kontakt zu JUNG und hat dessen Gedanken nahtlos in seine Abhandlungen über JUNGs Psychologie aus theologischer Sicht übernommen.
- 10) A.a.O. S. 1
- 11) H. SCHÄR, Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte, S. 617-687.
- 12) A.a.O. S. 628. Vgl. in diesem Kontext auch noch die folgende, typisch 'jungianische' Begründung: "Darum ist eine Wertung nicht möglich, weil Offenbarung allzusehr lebendiger Vorgang ist, der über den Menschen kommt, mit dem er sich auseinandersetzen muß, den er aber nicht beurteilen kann. Offenbarung ist immer absolut und daher nicht zu beurteilen." A.a.O. S. 629.

Typisch 'jungianisch' ist die Verknüpfung der Wahrheitsfrage mit der verifizierenden Erfahrung des Subjekts, wonach sich Wahrheit nicht anders denn in der Innerlichkeit der Seele offenbaren kann. Insofern ist die Erlösungsphänomenologie SCHÄR's in ihrer unkritischen Adaption des JUNG'schen Ansatzes kein Beitrag zu einer theologisch-kritischen Interpretation der JUNG'schen Heils- und Erlösungsvorstellungen.

Dieses Phänomen, die Adaption des JUNG'schen Denkens als fraglosem A priori einer Interpretation und Beurteilung seines Werkes, läßt sich bei zahlreichen Mitarbeitern JUNGs und auch seinen späteren Schülern beobachten. Hier scheint sich eine Bemerkung aus den Erinnerungen VICTOR VON WEIZÄCKERS zu bewahrheiten, JUNGs Ideen hätten eine Schar Eingeweihter um sich gesammelt und eine Art von religiöser Bekennerschaft zur Folge gehabt¹³. V. WEIZÄCKER begründet dieses Phänomen aus dem Dilemma JUNGs, die Glaubenslosigkeit als Krankheitsursache erkannt zu haben, ohne diese religiöse Leere vom Transzendenten her wieder aufheben zu können: "JUNG hat wohl in intimerem Kreise nicht ganz darauf verzichtet, gewisse geheimwissenschaftliche oder parareligiöse Traditionen aufzunehmen, um so diese Lücke zu füllen. Auch war der JUNG-Kreis ein Surrogat der objektiven Religionsgemeinschaft, die man verlassen hatte. Hier entrichtete er der Katastrophe des europäischen Liberalismus seinen Tribut, indem er der Krankheit die Diagnose stellte, welche nicht heilbar war. 'Ultra posse nemo obligatur'."¹⁴

13) Ibid, Natur und Geist, 2. Aufl. München o.J.
S. 112.

Dieses Phänomen war im übrigen auch dem Kreis um FREUD nicht fremd.

14) A.a.O. S. 112.

In beispielhafter Form spiegelt sich diese Beziehung zur JUNG'schen Seelenheilkunde als eines religiösen Glaubensersatzes im Standardwerk der Jung-Schülerin JOLANDE JACOBI über C.G. JUNGs Psychologie¹⁵. Sie schreibt dort über die Psychotherapie JUNGs: "Sie ist ein 'Heilsweg' im doppelten Sinne des Wortes. Sie hat alle Vorbedingungen, um den Menschen von seinen psychischen und den damit verbundenen psychogenen Leiden zu heilen. ... Aber daneben kennt sie den Weg und hat die Mittel, den einzelnen Menschen zu seinem 'Heile' zu führen, zu jener Erkenntnis und jener Vollendung der eigenen Person, die seit jeher Zweck und Ziel alles geistgerichteten Strebens war."¹⁶

Die heute in Zürich lebende Lehranalytikerin ANIELA JAFFÉ, langjährige Sekretärin und Vertraute C.J. JUNGs in seinen letzten Lebensjahren, hat sich mit der JUNG'schen Psychotherapie von der Sinnfrage her auseinandergesetzt¹⁷;

A. JAFFE interpretiert JUNGs Krankheitsverständnis als Analyse der Sinnlosigkeitserfahrung des seiner Religion als tragendem Grund entfremdeten Menschen. Heilung, Heil und Erlösung der Seele sind mit der Erkenntnis, bzw. Erfahrung von Sinn identisch. Typisch 'jungianisch' beschreibt A. JAFFE den erlösenden Sinn als Weg in die Tiefen der Seele zur Begegnung und Auseinandersetzung

15) J. JACOBI, Die Psychologie von C.G. Jung, 5. Aufl. Zürich 1959. J. JACOBI ist im übrigen später zur katholischen Kirche übergetreten.

16) A.a.O. S. 90.

17) A. JAFFE, Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. JUNG, Zürich 1967.

mit den Archetypen des kollektiven Unbewußten:

"Die Auseinandersetzung mit den numinosen Kräften des Unbewußten ist eine archetypische Erfahrung, so alt wie die Menschheit. Es ist die Urerfahrung eines Göttlichen als Tremendum und des Sinnes als Erlösung."¹⁸

Die archetypischen Heils- und Erlösungsinhalte der Seele setzt A. JAFFE in Analogie zu den soteriologischen Glaubensinhalten der Religionen, isbs. der christlichen Lehre vom Erlösungswirken des Hlg. Geistes im Menschen. Diese von JUNG übernommene Identitätssetzung von Inhalten des kollektiven Unbewußten mit der soteriologischen Symbolik der christlichen Tradition verhindert bei A. JAFFE die kritische Hinterfragung der Übertragbarkeit psychischer Heilungserfahrungen auf soteriologische Glaubensaussagen des Christentums.

Das Mysterium der Heilsoffenbarung ist nach ihr in der Seele jedes Menschen verborgen, der schöpferischen Bewußtwerdung im leidenden Einzelnen harrend. Nach A. JAFFE ist Heilung gleichbedeutend mit archetypischer Bewußtwerdung, der Offenbarung eines göttlichen Lebens im Menschen¹⁹. Heilender, erlösender Sinn ist nicht etwas dem Menschen Vorgegebenes, sondern Aufgegebenes, das in der Auseinandersetzung des Subjekts mit den universalen Archetypen zur erlösenden Wahrheit werden kann²⁰. Die innere Entsprechung dieser heilenden Sinnerfahrung zu den soteriologischen Inhalten des Christentums zeigt nach A. JAFFE JUNG Interpretation die Verwurzelung der geoffenbarten Heilswege im kollektiven Unbewußten der Seele jedes Einzelnen.

18) A. JAFFE, Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. Jung, S. 69.

19) Vgl. dazu: Ibd., Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. Jung, S. 158-169 'Das schöpferische Bewußtsein'.

20) JUNG selbst hat einmal von einem Archetypus des Sinnes gesprochen: "Wenn alle Stützen und Krücken gebrochen sind... ist die Möglichkeit gegeben zum Erlebnis eines Archetypus, der sich bisher in der bedeutungsschweren Sinnlosigkeit der Anima verborgen gehalten hatte. Es ist der Archetypus des Sinnes, ...". Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: GW 9.1, S. 42.

Der in Zürich am C.G. Jung-Institut lehrende Psychiater und Psychotherapeut HELMUT BARZ hat in einer neueren Studie 'Selbst-Erfahrung'²¹ die Bedeutung der JUNG'schen Tiefenpsychologie für den christlichen Glauben zu zeigen versucht. BARZ nähert sich der Thema-problematik von der Frage her, wie die in psychotherapeutischen Dialogen mit wachsender Selbsterkenntnis auftauchende Sehnsucht nach Gotteserkenntnis vom Therapeuten zu behandeln sei. Nach BARZ ergibt sich daraus für den Psychotherapeuten zweifellos eine Versuchung, "nämlich die, aus der Tiefenpsychologie eine Heilslehre zu machen und sich selber für deren Propheten zu halten."²² Dieser Problematik entgeht nach BARZ der Therapeut nicht dadurch, daß er seinen Patienten an einen Seelsorger weist, dies umso weniger, als die Frage nach Gott aus der Tiefenbegegnung mit dem eigenen Selbst natürlich entwachsen ist. Der Kranke hat nach BARZ erfahren, daß der Begegnung mit dem Unbewußten eine religiöse Bedeutung zukommt, und zwar jenseits überlieferter Glaubensaussagen über die Schöpfer- und Erlöserwirklichkeit Gottes. BARZ zufolge hat der Therapeut den Weg dieser seelischen religiösen Erfahrung mit dem Patienten gemeinsam zu gehen. "Seine Selbsterkenntnis wird ihn davor bewahren zu meinen, daß er in diesem Bereich mit Hilfe seiner Psychologie noch irgend jemanden 'führen' könnte; er wird vielmehr wissen, daß er dort, zusammen mit dem Patienten, nur der Geführte sein kann."²³ BARZ setzt diese von JUNG übernommene Anschauung einer natürlichen Gottesoffenbarung aus den Tiefen der menschlichen Seele in Analogie zu theologischen Aussagen PAUL TILLICHs über das Verhältnis von Offenbarung und Glaube und zitiert als eine der wichtigsten folgenden Passus aus einem Vortrag TILLICHs über 'Autorität und Offenbarung':²⁴

21) Stuttgart 1973.

22) Ibd., Selbst-Erfahrung, S. 12.

23) A.a.O. S. 13.

24) P. TILLICH, 'Autorität und Offenbarung', in: Offenbarung und Glaube, Ges. W. Bd. VIII, Stuttgart 1970, S. 59-69.

"Offenbarung ist die Manifestation des Seins- und Sinngrundes, sie vollzieht sich objektiv und subjektiv, in besonderen Ereignissen und in besonderen Zuständen des Geistes."²⁵ Ob diese seelische Erfahrung des Göttlichen zu einer heilenden-erlösenden Wirklichkeit für den leidenden Menschen wird, oder gegenteilig seine Krankheits- und Leidenserfahrung dämonisch verstärkt, hängt nach BARZ, in Interpretation von JUNG, von der Einstellung des bewußten Ichs zum unbewußten Seelengrund ab²⁶. Diese reziproke Komponente der Gotteserfahrung hat nach BARZ besonders M. LUTHER betont²⁷.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß BARZ in Anlehnung an JUNG die natürliche Religiosität der Seele als die Heilsmacht der Psychotherapie begreift, weil sie Gnosis, Gottes- und Selbsterkenntnis vermittelt. BARZ scheut sich nicht, dieser seelischen religiösen Gnosis gegenüber dem Offenbarungsglauben der christlichen Kirchen eine Heilspriorität zuzusprechen. Diese seelische Religion in statu nascendi hat nach ihm vielen heutigen Menschen Dringlicheres zu sagen, als der offizielle christliche Symbol-Kanon^{28a}. Die erlösende Offenbarung Gottes ist nichts Vorgegebenes, objektiv für den Menschen Geschehenes, sie ist ein gegenwärtiger psychischer Prozeß und nur als erfahrene Wirklichkeit in der Seele eine heilende Kraft. Identifiziert man, wie BARZ Heilung und Heil der Seele mit religiöser Gnosis, scheint der gegenüber JUNG und seiner Schule oft geäußerte Vorwurf, eine Religion der Selbsterlösung mittels der Psychotherapie zu vertreten, nicht einer gewissen Berechtigung zu ermangeln^{28b}.

BARZ jedenfalls geht in seinem Glauben an die natürliche seelische Heilserkenntnis und Erlösungserfahrung noch über seinen Lehrer JUNG hinaus, der sich desbetreffs weitaus vorsichtiger äußerte²⁹.

25) A.a.O. S. 64.

26) "Ob das Unbewußte sich als zerstörerisch oder heilsam erweist, das heißt, ob der Mensch die helle oder die dunkle, dämonische Seite des Selbst erfährt, das

hängt nicht von irgendwelcher Willkür des Unbewußten ab, sondern ganz und gar von der Einstellung des Bewußtseins zum Unbewußten."
A.a.O. S. 46.

27) A.a.O. S. 46.

28a) A.a.O. S. 159.

28b) Schon JUNG selbst mußte sich zu seinen Lebzeiten mit diesem Vorwurf auseinandersetzen, vgl. den Brief an D. HOCH v. 3.VII.1952, in: Br II, S. 290: "Anstatt daß wir uns selber, d.h. unser Kreuz, selber tragen, beladen wir Christus mit unseren ungelösten Konflikten. Wir 'stellen uns unter sein Kreuz', aber beileibe nicht unter unser eigenes. Wer letzteres tut, ist ein Ketzer, 'Selbsterlöser, Psychoanalytiker' und Gott weiß was."

29) Vgl. dazu vor allem die Interpretation des JUNG'schen Spätwerks, die S. 248ff.

E. THURNEISEN hat in seiner bereits im Zusammenhang mit FREUD erwähnten 'Lehre von der Seelsorge' auch einige verstreute Anmerkungen zu JUNGs Seelenheilkunde geäußert. In einem kurzen Exposé über JUNGs Religionspsychologie³⁰ wendet THURNEISEN auf diese die BARTH'sche Unterscheidung von Offenbarung und Religion an³¹. Wenn THURNEISEN JUNG so interpretiert, daß bei ihm "das tiefste Seelische identisch mit dem Göttlichen" sei³², so bewegt er sich im Rahmen der Interpretation der JUNG-Schule selbst³³. Hinsichtlich der Fragestellung nach einer Heilungsresp. Erlösungsmöglichkeit für seelisch leidende Menschen ist THURNEISEN zufolge mit der JUNG'schen Annahme eines göttlichen seelischen Identitätsgrundes des Ichs eine letzte Selbstgewißheit des Menschen ungeachtet seiner Gebrochenheitserfahrungen vorausgesetzt: "Der Mensch lebt dann in all seiner Zerspaltung und Zerrissenheit, als ob er doch noch Boden unter den Füßen hätte, als ob eine Hand da wäre, in der er

30) E. THURNEISEN, Die Lehre von der Seelsorge, S. 190 f.

31) Vgl. K. BARTH, Kirchliche Dogmatik I, 2, 5. Aufl. Zürich 1960, S. 304-397: "Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion".

32) Die Lehre von der Seelsorge, S. 191.

33) Vgl. nur den auf den vorhergehenden Seiten dargelegten Ansatz von H. BARZ.

geborgen ist, als ob es Flügel gäbe, die ihn decken, eine Mauer, die ihn schützt."³⁴

In Analogie zu FREUDs Analyse der religiösen Selbstheilung interpretiert THURNEYSEN dieses JUNG'sche Axiom der seelischen Teilhabe und Identitätsgründung im Göttlichen als projektives Spiegelbild einer in sich verschlossenen Seele, deren Gottesanschauung ihre Selbstbewahrung und Selbstverschlossenheit religiös legitimieren soll.

So kommt THURNEYSEN zu dem 'barthianischen' Fazit:
"... es kann einem gerade an der JUNG'schen Religionspsychologie aufgehen der ganze Unterschied zwischen einer vom Menschen selber aus seiner inneren Natur heraus erzeugten Religiosität und dem, was wahrer Glaube ist, zwischen selbstgemachten Göttern und dem wahren Gott, zwischen frommen Selbstworten und dem Worte Gottes, zwischen Religion und Offenbarung."³⁵

In seinem späteren Werk "Seelsorge im Vollzug" hat THURNEYSEN die JUNG'sche Seelenheilkunde vor allem unter den Verdacht einer Weltanschauung gestellt, die "in Spekulationen philosophischer oder pseudoreligiöser Art" gerät³⁶. Inhaltlich präzisiert THURNEYSEN JUNGs psychotherapeutische Weltanschauung als eine "an östliche Weisheit, an Okkultismus und Mystik"³⁷ angelehnte.

34) A.a.O. S. 218. Diese von THURNEYSEN angesprochene psychotherapeutische Zuversicht trifft auf weite Teile des JUNG-Werkes sicherlich zu, ist aber in bezug auf FREUD nicht, wie THURNEYSEN meint, ebenso anzunehmen. A.a.O. S. 218.

35) A.a.O. S. 191. -- Der Erkenntniswert der JUNG'schen Psychologie für die Religionspsychologie wird dabei von THURNEYSEN nicht in Frage gestellt.

36) E. THURNEYSEN, Seelsorge im Vollzug, Zürich 1968, S. 189.

37) A.a.O. S. 176.
Vgl. zu dieser Fragestellung der von JUNG adaptierten geistigen Traditionen die Seiten 509 ff. dieser Arbeit.

Der englische Theologe DAVID COX hat sich in einer vergleichenden Analyse mit dem Verhältnis von C.G. JUNGs Individuationsbegriff zur paulinischen Rechtfertigungslehre auseinandergesetzt³⁸.

Seine Ergebnisse hinsichtlich der Übereinstimmungen und Differenzen seien hier kurz wiedergegeben: PAULUS und JUNG gehen von einer verlorenen Ganzheit des Menschen und seiner daraus resultierenden Uneinigkeit mit sich selbst aus.

PAULUS beschreibt dieses als Stehen unter der Macht der Sünde, JUNG als Entfremdung des Bewußtseins vom Unbewußten. Aufgrund dieser Diagnose des natürlichen Menschen verstehen beide den Menschen teleologisch, d.h. unter der Perspektive dessen, was er werden soll. Hier beginnen nun die Differenzen: PAULUS begreift den Menschen aus der Glaubensgerechtigkeit heraus schon als eschatologische Ganzheit: Christus ist das geschenkte Prä der christlichen Existenz, die dann immer weiter im Glauben und in der Nachfolge Christi wachsen soll.

Darum gibt es kein christliches Vertrauen ohne ein Vertrauen worauf, ein Wissen um das personhaft geschenkte Heil in Christus.

Ganz anders nimmt sich hingegen der JUNG'sche Individuationsprozeß zur psychischen Ganzheit aus. Er ist ein Weg, dessen Ziel sich erst auf dem Wege erweisen wird. Die Subjektivität der Selbst-Erfahrung macht die Individuation zu einem Wagnis ohne die Vorgabe eines tragenden Vertrauensgrundes. Theologisch formuliert ist allein die fides qua, nicht die fides quae relevant. Das Wagnis der Selbst-Werdung wirft den Menschen total

38) D. COX, Jung and St. Paul. A Study of the Doctrine of Justification by Faith and its Relation to the Concept of Individuation. London 1959.

auf seine inneren Tiefen, sein unbewußtes Selbst zurück, dessen heilende Kraft er erfahren soll. Daraus resultiert nach COX der JUNG'sche Glaube an die Möglichkeit der Selbst-Heilung, wohingegen der paulinische Glaube an die Rechtfertigung in Christus die Unfähigkeit des Menschen zur Selbstheilung - resp. - erlösung notwendig voraussetzt.

Aus diesem Grund ist der JUNG'sche Weg der Individuation ein Weg der Auserwählten, denn er setzt die vermeintliche Stärke der ihn Wagenden voraus.

Dieses 'elitäre' Element bei JUNG hebt COX von der Universalität des christlichen Heilsangebotes ab. - Schließlich weist er auf eine Übereinstimmung JUNG'scher Gedanken aus der 'Psychologie der Übertragung' mit dem eschatologischen Verständnis christlicher Existenz bei PAULUS hin:³⁹ danach ist bei JUNG das opus, der Weg zum Selbst der lebensbestimmende Sinninhalt; Selbst-Sein ist für den Menschen innerweltlich nicht realisierbar. Diesen eschatologischen Vorbehalt hinsichtlich der Heilwerdung des Menschen sieht COX in Analogie zum paulinischen Verständnis des Glaubens, der eschatologisch im Schauen aufgehoben wird⁴⁰.

39) COX denkt hier wahrscheinlich an das Schlußkapitel aus der 'Psychologie der Übertragung', in: GW 16, S. 326-341, 'Die neue Geburt'.

40) Vgl. I. Kor 13, 8-12.

Abschließend sei die neuere Monographie des katholischen Theologen JOHANNES TENZLER erwähnt: 'Selbstfindung und Gotteserfahrung', 'Die Persönlichkeit C.G.Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner Komplexen Psychologie'.⁴¹

Wie bereits der Untertitel verrät, bemüht sich J. TENZLER um eine Interpretation der JUNG'schen Auffassungen aus den persönlichen Voraussetzungen ihres Urhebers⁴². Die in den 'Erinnerungen' geschilderten frühkindlichen Gotteserlebnisse JUNGs⁴³ sowie der neurotisierende zerfallende protestantische Glaube seines Vaters werden als entscheidende Prägungen der JUNG'schen 'Theologie' interpretiert. Zudem nimmt TENZLER bei JUNG eine vorgegebene psychische Struktur an, die durch introspektive Intuition und eine chthonisch-introverse Spontanimagination ausgezeichnet gewesen sei, die eine bedrohende Bilderflut des Imaginären hervorgerufen hätte, und gegenüber deren Ich-überflutender Wirkung JUNG eine spezifische Abwehrdynamik hätte entwickeln müssen. Nach TENZLER ergibt sich für JUNG so die psychische Dominanz eines archaischen Gottesbildes, "das laut JUNG sozusagen als unaufhaltsame Urprojektion aus dem Fluktuationsgefälle der psychischen Energie hervorbricht."⁴⁴

Die Ambivalenz des JUNG'schen Gottesbildes resultiert aus der als numinos-dämonisch erfahrenen Wirkung des

41) Paderborn 1975

42) Zur kritischen Diskussion dieses Interpretationsansatzes, vgl. die Seiten 128 ff.

43) Erinnerungen, ... S. 13-62.

44) 'Selbstfindung und Gotteserfahrung', S. 263.

psychischen Zwischenbereiches des Imaginären⁴⁵.

Kriterium dieser Beurteilung des JUNG'schen Gottesbegriffs ist ein bestimmtes Vorverständnis von der Logosstruktur des christlichen Glaubens und seiner Gotteserkenntnis: TENZLER nennt es "den geschichtlich erfolgten Durchbruch der Menschheit zum personalen Geist"⁴⁶, Transzendierung des seelischen Zwischenbereiches zum personal-dialogischen Glaubensbereich des menschgewordenen Logos Christus.

Die an THOMAS VON AQUIN angelehnte Struktur einer christlichen Erkenntnismetaphysik ist bei TENZLER unschwer zu erkennen, er kritisiert im Grunde genommen das JUNG'sche System vom theologisch-philosophischen System des THOMAS her.

In Anwendung des zentralen 'theologoumenons' von der 'Gnade, die die Natur nicht aufhebt sondern vollendet'⁴⁷, kommt TENZLER zu folgendem Ansatz einer kritischen Hinterfragung JUNGs: "Dem menschheitlichen Entfaltungsstand der Gegenwart entsprechend, gibt es für den homo sapiens der näheren und späteren Zukunft ... überhaupt nur zwei Grundmöglichkeiten: entweder den aus kognitiver Betroffenheit aufrichtig zu vollziehenden

45) Vgl. dazu vor allem die Seiten 278-295 von TENZLERs Studie.

46) A.a.O. S. 67.

47) Vgl. dazu: A. ADAM, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 2, 2. Aufl. Gütersloh 1972, S. 112-115, VII. 'Thomas von Aquino', 4. 'Natur und Gnade'.

Glaubensüberstieg zur personal-dialogischen Total-überantwortung an den Gott der Offenbarung und seine Wahrheiten oder eine kaleidoskopisch in und weitgehend auch um sich kreisende perpetua mobilitas adialogica, die je nach der Lauterkeit ihrer Anstrengungen immer wieder durchflackert wird von dem Wetterleuchten erschütternder, weil transzendenzertastender Ahnungen und Sehnsüchte. Die zweite dieser Möglichkeiten stellt in der Regel die naturale Voraussetzung der ersten dar."⁴⁸

JUNG hat nach TENZLER versucht, "ohne Rücksicht auf die vom Christentum über den Glauben innervierte Bewußtseinsentwicklung des menschlichen Geistes, dem dunklen Gott des energiegeladenen Bildarsenals der Psyche wieder jene Geltung" zu verschaffen, "die er einst besaß."⁴⁹

JUNGS positive Bedeutung liegt nach TENZLER im "Nachweis einer 'Ureinstellung des Menschen auf Gott' "⁵⁰, seine Schwäche besteht darin, das Zwischenreich des Imaginären nicht transzendiert zu haben. Der gemeinsame Weg der Theologie mit JUNG gabelt sich nach TENZLER dort, "wo es um den notwendigen Überstieg von der Phantasie in den personalen Bezirk der Transzendenz und des Offenbarungsglaubens geht."⁵¹

Zusammenfassend ist zu sagen, daß TENZLERs JUNG-Interpretation und Kritik mit der Nichtinfragestellung bzw. Infragestellung seines eigenen thomistischen Ansatzes steht und fällt.

48) A.a.O. S. 263.

49) A.a.O. S. 282.

50) A.a.O. S. 379.

51) A.a.O. S. 382.

- 2) Biographische und theologiegeschichtliche Hintergründe der JUNG'schen Deutung von Heilung, Heil und Erlösung
- a) JUNGs entscheidende Begegnung mit dem protestantischen Glauben in seinem Vaterhaus

C.G. JUNG entstammt bekanntlich einem protestantischen Pfarrhaus, eine Herkunft, die er mit vielen 'geistigen Größen' des 19. Jahrhunderts teilt. Sie hat ihn, wie viele andere auch, denkt man nur an FRIEDRICH NIETZSCHE, negativ bestimmt¹. JUNGs Kindheit ist, folgt man den autobiographischen Äußerungen der 'Erinnerungen'², von Spannungen zwischen den Eltern, Krankheiten, unbestimmten Ängsten und einer großen Einsamkeit des kleinen Carl Gustav umschattet gewesen³. Eine düstere, unheilvolle Atmosphäre, die ihn zu ersticken drohte - so schildert der dreundachtzigjährige JUNG das pfarrhäusliche Milieu⁴. Folgerichtig konnte er die seitens seiner Eltern geübte und ihm vermittelte Frömmigkeit nur als äußeren Schein und nicht als eine Lebensmacht wahrnehmen und akzeptieren. Die Rede vom "hêr Jesus" war für JUNG in seiner Kindheit vor allem mit schwarzen Leichenzügen, Begräbnissen und einer furchtbaren Angst, auch vom 'hêr Jesus' gefressen, d.h. als Leichnam in die Erde verscharrt zu werden, verknüpft⁵. JUNG schreibt: "Der 'hêr Jesus'

1) Zur Literatur vgl.: H.J. HERWIG, Therapie der Menschheit, Studien zur Psychoanalyse Freuds und Jungs, München 1969, die Seiten 50-62; J. TENZLER, Selbstfindung und Gotteserfahrung, Paderborn 1975, S. 33-51; sowie P.J. STERN, C.G. Jung, Prophet des Unbewußten, München 1977, S. 17-37.

2) Vgl. dazu C.G. JUNGs 'Erinnerungen', S. 13-102.

-
- 3) Beispielhaft seien folgende Bemerkungen aus den 'Erinnerungen' angeführt: "Dunkle Andeutungen über Schwierigkeiten in der Ehe der Eltern umschwebten mich. Meine Krankheit (ein allgemeines Ekzem) muß wohl in Zusammenhang gestanden haben mit einer temporären Trennung meiner Eltern. Meine Mutter war damals während mehrerer Monate im Spital in Basel, und vermutlich war ihr Leiden die Folge ihrer Enttäuschung in der Ehe. ... Die lange Abwesenheit meiner Mutter hat mir schwer zu schaffen gemacht. Seit jener Zeit war ich immer mißtrauisch sobald das Wort 'Liebe' fiel. Das Gefühl, das sich mir mit dem 'Weiblichen' verband, war lange Zeit natürliche Unzuverlässigkeit. 'Vater' bedeutete für mich Zuverlässigkeit und Ohnmacht." A.a.O. S. 14/15.
- 4) Im Zusammenhang der Schilderung seiner kindlichen Erstickungsanfälle bemerkt JUNG: "Die geistige Atmosphäre hatte angefangen, irrespirabel zu werden." A.a.O. S. 25.
- 5) Erinnerungen, S. 16 f.

kam mir irgendwie als eine Art Totengott vor - zwar hilfreich, indem er nächtlichen Spuk weg-schreckte, aber selber unheimlich, weil gekreuzigt und ein blutiger Leichnam. Seine mir stets gepriesene Liebe und Güte erschienen mir heimlich zweifelhaft, besonders auch darum, weil hauptsächlich Leute mit schwarzen Gehröcken und blank gewischten Schuhen, die mich immer an Begräbnisse erinnerten, vom lieben 'hêr Jesus' sprachen. Es waren die Amtskollegen meines Vaters und acht Onkel - alles Pfarrer. Sie flößten mir viele Jahre lang Angst ein -"6

Angesichts dieser angstbesetzten kindlichen Erfahrungswelt konnte der kleine Carl Gustav die ihm durch seine Familie und kirchliche Umwelt seines Vaters vermittelte Lehre und Verkündigung des Evangeliums nur als eine "feierliche Maskerade, eine Art Leichenbegängnis"7 ansehen.

Vor seinen Eltern hat JUNG die frühzeitige innere Entfremdung vom Glauben der Kirche sorgfältig geheimgehalten. - Seine Mutter, EMILIE PREISWERK, schildert JUNG als eine 'doppelte Persönlichkeit': "Meine Mutter war mir eine sehr gute Mutter. Sie hatte eine große animalische Wärme, war ungeheuer gemütlich und sehr korpulent. ... Sie hatte alle hergebrachten traditionellen Meinungen, die man haben kann, aber handkehrum trat bei ihr eine unbewußte Persönlichkeit in Erscheinung, die ungeahnt mächtig war - eine dunkle, große Gestalt, die unantastbare Autorität besaß - darüber gab's keinen Zweifel. Ich war sicher, daß auch sie aus zwei Personen bestand: die eine war harmlos und menschlich, die andere dagegen schien mir unheimlich."8

6) A.a.O. S. 20.

7) A.a.O.

8) A.a.O. S. 54.

"Sie war dann wie eine Seherin, die zugleich ein seltsames Tier ist, wie eine Priesterin in einer Bärenhöhle. Archaisch und ruchlos. Ruchlos wie die Wahrheit und die Natur."⁹ JUNG sieht in seiner Mutter auch jene von ihm frühzeitig erfahrene Gespaltenheit der Person, die aus der Dissonanz der eigenen Erfahrungswelt mit der fremd anmutenden Verkündigung und Lehre der Kirche resultiert. Es ist das Reich der im Glauben verdrängten Natur, des natürlichen Menschen, zu deren heidnischer Prophetin JUNG seine Mutter erhöht¹⁰. Die ganze Problematik der in JUNGs Werk ausgeführten Coniunctio oppositorum des Hellen und Dunklen, von Geist und Materie, Gut und Böse, Gott und Mensch, die Frage nach der Erlösung der dunklen Mutter Natur, die nach JUNG vom Erlösungswerk Christi ausgenommen wurde - diese zentralen Motive der JUNG'schen 'Soteriologie' klingen hier bereits in nuce an! Gegenüber diesen zweideutigen Erfahrungen mit seiner Mutter hat sich JUNG zumindest zeitweise in die geistige Welt seines Vaters PAUL ACHILLES JUNG zu retten versucht. Der Vater war aber zu sehr in eigene Glaubenszweifel verstrickt, als daß er seinem Sohn in seinen bedrängenden Erfahrungen eine glaubwürdige Orientierung hätte geben können¹¹. JUNGs Erinnerungen schildern ihn als einen frühzeitig gebrochenen Mann, vom kleinen Carl Gustav zwar als

9) A.a.O. S. 56.

10) Zum Ganzen vgl. noch einmal J. TENZLER, Selbstfindung und Gotteserfahrung, S. 39-41.

11) Vgl. zum folgenden: J. TENZLER, Selbstfindung und Gotteserfahrung, S. 42-48.

'lieber und generöser Vater' erlebt, "der mir so vieles überließ und mich nie tyrannisiert hatte"¹², jedoch aufgrund seiner persönlichen Tragik in Ehe und Pfarramt von stiller Verzweiflung und launischer Gereiztheit¹³. - JOHANN PAUL ACHILLES JUNG hatte Orientalistik studiert und eine akademische Laufbahn eingeschlagen, als finanzielle Nöte ihn zwangen, zur Theologie überzuwechseln, um als Pfarrer seinen Lebensunterhalt verdienen zu können. In ihm fand sich jene Gegensätzlichkeit von Wissenschafts- und Offenbarungsglauben, die für die theologische Situation seiner Zeit das Problem schlechthin bedeutete. JUNGS Vater versuchte in seiner Person Erkenntnisse der religionsgeschichtlichen-historischen Forschung¹⁴ mit einem von der Orthodoxie geprägten Glaubensverständnis zu vereinbaren¹⁵, was ihn in tiefe Glaubenszweifel und gleichzeitige Gewissenskonflikte ob seiner Amtsausfüllung stürzte. JUNG schreibt: "Er war auf der Flucht vor sich selber und insistierte deshalb auf dem blinden Glauben, den er erkämpfen mußte und mit

12) Erinnerungen, S. 61.

13) A.a.O. S. 31.

14) JUNGS Vater hatte in Orientalistik über eine arabische Fassung des Hohen Liedes promoviert. Vgl.: Erinnerungen, S. 96.

15) Die Orthodoxie im 19. Jahrh., die sog. restaurative Theologie, hatte sich in weiten Teilen von dem positiven Anliegen der ursprünglichen Orthodoxie entfernt. So umfaßte der ursprüngliche orthodoxe Glaubensbegriff 'notitia', 'assensus' und 'fiducia', bzw. die 'fides objektiva' und 'subjektiva'. Hier war der Gegensatz von Wissen und Glauben im umfassenden fides-Inhalt aufgehoben. Zum Zerfall dieser 'positiven' Orthodoxie im 19. Jahrh. und ihres Glaubensverständnisses zu einer einseitigen 'fides quae' vgl.: Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus, von H. STEPHAN und M. SCHMIDT, 3. Aufl. Berlin 1973, S. 202-228, insb. die Seiten 205 f.

krampfhafter Anstrengung erzwingen wollte. Darum konnte er ihn nicht als Gnade empfangen."¹⁶ JUNGs Fazit über die "theologische Religion" seines Vaters, wie er sie nannte, lautete denn auch: "Ohne Hoffnung auf Wissen forderte sie auf zu glauben. Das hatte mein Vater mit größter Anstrengung versucht und war daran gescheitert."¹⁷ C.G. JUNG hat sich auf seine Weise von dem negativen theologischen Vorbild seines Vaters zu lösen versucht; unmittelbare Gotteserfahrungen jenseits der kirchlichen Tradition haben ihn, folgen wir den autobiographischen Schilderungen in seinen Erinnerungen, vor dem Schicksal seines Vaters bewahrt¹⁸. Das Charisma des Glaubens ist ihm, wie er selbst einmal gesagt hat, versagt geblieben¹⁹, stattdessen wäre ihm Gnosis im Sinne unmittelbarer Gewißheit zuteil geworden: "Ich wußte ja aus Erfahrung, daß diese Gnade nur dem zuteil wird, der den Willen Gottes unbedingt erfüllt. Das wurde zwar auch gepredigt, aber immer mit der Voraussetzung, daß der Wille Gottes durch die Offenbarung bekannt sei. Mir hingegen kam er als der Aller- unbekannteste vor"²⁰. Die bestimmende Bedeutung seiner Begegnung mit dem protestantischen Glauben in der Person seines Vaters, sowohl für sein Leben als auch für sein Werk, hat JUNG in einem Brief an Pfarrer BERNET so zusammengefaßt: "Die Tragik meiner Jugend war, daß ich meinen Vater sozusagen vor meinen Augen am Problem seines Glaubens zerbrechen und eines frühen Todes sterben sah. Das war das objektive Äußere

16) Erinnerungen, S. 78/79.

17) A.a.O. S. 99.

-
- 18) Diese in den "Erinnerungen" geschilderten Gotteserlebnisse seien hier in aller Kürze wiedergegeben: Es handelt sich einmal um eine Phalluserrscheinung in einem Traum, vgl. die Seiten 18 f, die JUNG als Offenbarung eines unterirdischen Gottes auffaßt, der die chthonische Entsprechung des Gottes Jesu Christi darstellt: "Der 'hêr Jesus' ist mir nie ganz wirklich, nie ganz akzeptabel, nie ganz liebenswert geworden, denn immer dachte ich an seinen dunklen Gegenspieler als eine von mir nicht gesuchte, schreckliche Offenbarung." A.a.O. S. 19. Vielleicht noch entscheidender, weil von JUNG als widerwilliges Erleiden eines ihn in Seinen Willen zwingenden Gottes erlebt, ist jene Vorstellung, die den Zwölfjährigen angesichts des Baseler Münsterdaches obsidiert. Vgl. die Seiten 42 ff der "Erinnerungen". Unter furchtbarsten Gewissensängsten gelingt es dem Knaben schließlich, dieses Bild als gottgewollt in seinem Bewußtsein zuzulassen. "Vor meinen Augen stand das schöne Münster, darüber der blaue Himmel, Gott sitzt auf goldenem Thron, hoch über der Welt, und unter dem Thron fällt ein ungeheures Exkrement auf das neue bunte Kirchendach, zerschmettert es und bricht die Kirchenwände auseinander." A.a.O. S. 45. JUNG begreift diese 'Vision' als unmittelbare Gottesoffenbarung an ihn, jenseits der kirchlichen Verkündigung vom lieben 'hêr Jesus'. Gott ist für ihn fortan eine unmittelbare subjektive Erfahrung. Die Bedeutung dieses 'Gotteserlebnisses' für JUNG spricht sich in Empfindungen 'unbeschreiblicher Erleuchtung', Glück und Dankbarkeit, sowie 'eine Erleuchtung erlebt zu haben' aus. A.a.O. S. 45. Zum Ganzen vgl. auch noch: J. TENZLER, Selbstfindung und Gotteserfahrung, S. 151-185.
- 19) Brief an W. BERNET vom 13.VI.1955, in: Br II, S. 495.
- 20) Erinnerungen, S. 51/52.

Ereignis, das mir für die Bedeutung der Religion die Augen öffnete. Subjektive innere Erlebnisse haben es verhindert, daß ich aus dem Schicksal meines Vaters in bezug auf den Glauben negative Schlüsse zog, die nahegelegen hätten, ... andererseits war mir das Charisma des Glaubens versagt. Ich war auf die Erfahrung allein angewiesen. ... Der einzige Weg, der mir offenstand, war die Erfahrung religiöser Wirklichkeiten, die ich ohne Rücksicht auf deren Wahrheitsgehalt akzeptieren mußte."²¹

21) Brief an W. BERNET vom 13.6.1955, in:
Br II, S. 495/496.

b) Die Bedeutung der protestantischen
Tradition für das Werk C.G. JUNGs

HEDDA J. HERWIG hat den religiösen Hintergrund der Biographie C.G. JUNGs so wiederzugeben versucht: "Es war das Milieu eines formalistischen, bzw. auf Dogmatik herabgesunkenen Protestantismus calvinistischer Prägung, ..." - "Es treffen ungefähr alle negativen Produkte des dogmatisierten Protestantismus zusammen: an der Oberfläche äußerliche, ritualisierte Frömmigkeit, asketische Weltverachtung, Heuchelei, Prüderie, Borniertheit etc., darunter schlecht verhüllte Verzweiflung."²² Wenngleich die Realität dieser Schilderung nicht außerhalb von JUNGs eigenen Aufzeichnungen nachgeprüft werden kann, gibt die Beschreibung HERWIGs zumindest die Weise, wie JUNG den Protestantismus im Pfarrhaushalt wahrnahm, authentisch wieder. JUNG hat die Glaubensproblematik seines Vaters als die Problematik des Protestantismus überhaupt angesehen. Die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Protestantismus hat denn auch JUNG und sein Werk mehr denn jede andere geistige Strömung geprägt. Dieses Phänomen erstaunt, berücksichtigt man, daß JUNG von Hause aus Psychiater und nicht Theologe war, es zeigt jedoch, welche Dominanz der Religion im allgemeinen und der christlichen Theologie im besonderen seiner Krankheits- und Heilslehre zukommen²³.

22) H.J. HERWIG, Therapie der Menschheit, Studien zur Psychoanalyse FREUDs und JUNGs, München 1969, S. 57. Inwieweit eine spezifisch calvinische Frömmigkeit im Haus Jung vorherrschend war, ist aus den vorliegenden Quellen nicht auszumachen, zumindest aber in der protestantischen Schweiz zu vermuten. JUNG erwähnt Calvin in all seinen Schriften ein einziges Mal, vgl. S. 501 dieser Arbeit.

23) Es sei noch einmal auf die Analogie der Analyse seelischen Krankseins mit derjenigen des Protestantismus hingewiesen, vgl. S. 221 ff.

JUNGs dreibändiger Briefwechsel demonstriert in eindrucklicher Weise das eigentlich theologische Interesse JUNGs, das in seinem Spätwerk den medizinisch-psychiatrischen Fragekreis zu absorbieren scheint. Therapeutische Themen seines engeren Fachgebietes werden beiläufig gegenüber den herausragenden theologischen Fragen abgehandelt²⁴. Wenden wir uns nun der theologischen Problematik zu, mit der sich JUNG in seinen Schriften und insbesondere seinen Briefen auseinandersetzt, so fällt zweierlei auf: Die Fortführung der (Vater-) Frage nach der Bedeutung von Glaube und Gnosis bzw. Erfahrung in der Theologie, und die Präzisierung dieser Fragestellung als spezifischer Problematik des Protestantismus. Inhaltlich nimmt JUNGs Auseinandersetzung mit der Theologie ihren Ausgangspunkt von dem protestantischen Satz des 'sola fide': "Der Protestantismus hat damals (zur Zeit der Reformation) den für die Religion unerläßlichen Ritus eingebüßt (bis auf wenige blasse Reste) und steht jetzt nur noch auf der sola fides. Vom Inhalt des Glaubens, vom Symbolum, bröckeln ständig Stücke ab."²⁵ JUNGs Verstehen des protestantischen Glaubensbegriffs unterscheidet

-
- 24) Der intensive Briefkontakt JUNGs mit Theologen wurde ja bereits erwähnt.
- 25) C.G. JUNG, Aion, GW 9.2, S. 191. Vgl. zum gleichen Zusammenhang auch noch folgende Äußerung JUNGs, A.a.O. S. 191: "Die Brücke, die vom Dogma zum inneren Erlebnis des Einzelnen führt, fehlt. Stattdessen wird das 'Dogma geglaubt'; es ist hypostasiert, wie bei den Protestanten die Bibel, welche illegitimerweise zur höchsten Autorität erhoben wird, ungeachtet ihrer Widersprüche und ihrer kontroversen Auslegungen."

traditionell die 'fides qua' von der 'fides quae', wobei letzterer in einigen Richtungen der Restaurationstheologie eine übermäßige Bedeutung zukam²⁶. Das komplementäre Moment der 'fiducia', der inneren Gewißheit aus dem 'testimonium internum spiritus sancti' wurde dabei, so JUNG, allzuoft preisgegeben. Die Problematik dieses sich einseitig entwickelnden protestantischen Glaubensverständnisses enthüllte nach JUNG schonungslos die historisch-kritische Forschung des 19. Jahrhunderts. Letztere hat auch auf JUNG einen entscheidenden Einfluß ausgeübt, insbesondere auf seine Interpretation christologischer Glaubenssätze. Nach JUNG hat der protestantische Glaube die Bedeutung der geschichtlichen Relativierung seines zentralen Symbols Jesus Christus durch die Leben-Jesu Forschung noch gar nicht realisiert²⁷. Der von der historisch-kritischen Forschung aus dem Dunkel der Geschichte herausgehobene Jesus von Nazareth hat für JUNG mit dem in der Kirche verkündigten Christus nichts mehr gemein²⁸. So ist es nach JUNG entscheidend, ob es dem protestantischen Glauben gelingt, sich von der geschichtlichen Relevanz Christi zu lösen und stattdessen zu einem rein symbolischen Christusverständnis zu gelangen. Ein solches symbolisches Christusverständnis sieht JUNG in der

26) JUNG hat im Vorbild seines Vaters jene entartete Glaubensgestalt eines bloßen Für-wahr-haltens dogmatischer Sätze erlebt, die zeitlebens sein Glaubensverständnis bestimmte: "Ich verstand erst einige Jahre später, daß mein armer Vater nicht denken durfte, weil er von inneren Zweifeln zerissen war. Er ... insistierte deshalb auf dem blinden Glauben, den er erkämpfen und mit krankhafter Anstrengung erzwingen wollte." Erinnerungen S. 79.

- 27) JUNG selbst hat sich intensiv mit den damaligen Ergebnissen der Leben-Jesu-Forschung auseinandergesetzt. DAVID FRIEDRICH STRAUß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., 1835-36, sowie ALBERT SCHWEITZER, Von Reimarus zu Wrede; eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906, werden in Briefen JUNGs erwähnt; vgl. z.B. den Brief vom 3.XI.1952 an UPTON SINCLAIR, in: Br II, S. 303 f.

A. SCHWEITZER, wenngleich begeistert gelesen (A.a.O. S. 303) wird von JUNG scharf kritisiert, weil er das entscheidende Symbol des Christentums relativiert habe, ohne eine Antwort auf die Frage nach einer zukünftigen Bedeutung der Christologie als Grund des Glaubens der Christen gegeben zu haben. In einem Brief an Pfarrer BREMI vom 11.XII.1953 schreibt er über SCHWEITZERs These des Irrtums Christi hinsichtlich der Parusieerwartung: "Was tut er mit dieser erschütternden Erkenntnis, daß Christus sich irrte und darum vielleicht auch an anderer Stelle nicht deutlich gesehen hatte? Christus ist ihm 'höchste Autorität', also primus inter pares, und einer der besten Religionsstifter in der Zahl des Pythagoras, Zarathustra, Buddha, Konfuzius etc.. So war es doch ursprünglich wohl nicht gemeint; auf alle Fälle würde kein christliches Bekenntnis und zu allerwenigst Karl Barth dieses Urteil unterschreiben." Br II, S. 360. KARL BARTHs theologische Lösung kann JUNG darum nicht akzeptieren, weil sein absoluter Gottes-, resp. Offenbarungsbegriff die Kluft zwischen dem Glauben an Gott und der inneren Gotteserfahrung noch vergrößert. So schrieb er einmal an seinen Schulfreund ALBERT OERI: "Es wundert mich, welchen Teufel Karl Barth (mit seinem absoluten Gott) anbetet. Wahrscheinlich hat ihn einer am Kragen." Br I, S. 84. Schließlich hat sich JUNG auch mit BULTMANNs Programm der Entmythologisierung auseinandergesetzt und dieses einer vernichtenden Kritik unterzogen: "Bultmanns Entmythologisierungsversuch stellt eine Konsequenz des protestantischen Rationalismus dar und führt zu fortschreitender Verarmung der Symbolik. Was übrig bleibt, genügt nicht mehr, um die reiche (und so gefährliche) Welt des Unbewußten auszudrücken, sie ans Bewußtsein anzuschließen oder je nachdem auch zu bannen."

Der Protestantismus wird damit noch langweiliger und armseliger, als er schon ist." Brief an Dr. H.v. 17.3.1951, in Br I, S. 210/211.

- 28) Vgl. den bereits erwähnten Brief JUNGs an Pfarrer Dr. W. BREMI vom 11.12.1953, in: Br II, S. 360: "Ein relativierter Christus ist nicht mehr derselbe Christus der Verkündigung. Wer ihn relativiert, steht in Gefahr, selber zum Heiland zu werden."

protestantischen Sicht des Christus praesens, der sich dem Glaubenden vergegenwärtigt, antizipiert: "Vom psychologischen Gesichtspunkt aus hat eine bemerkenswerte religiöse Schwerpunktverschiebung stattgefunden, und zwar vom dreieinigen pater panton zum Sohn und Soter und historischen Menschen, der ursprünglich ein Drittel der Gottheit war und nun den zentralen Punkt und die beinahe alleinige Grundlage der protestantischen Religion darstellt. Der Protestantismus hat fast das ganze ursprüngliche Dogma, wie auch den Ritus fallengelassen und sich allein auf Christus, den Heiland, konzentriert. Das ist nach meiner bescheidenen Auffassung genau wie es sein sollte; denn es zeigt, daß der Protestant die Erfahrung eines erlösenden oder führenden Prinzips gemacht hat, welches sich in der menschlichen Psyche manifestiert."²⁹ Ungeachtet der theologiegeschichtlichen Richtigkeit dieser These über die Vergegenwärtigung der Heilstat Christi in uns³⁰, glaubt JUNG mit dieser Deutung Christi als eines Erlösungssymbols die Brücke zur heilenden Bedeutung der Selbst- bzw. Gotteserfahrung in der Individuation gefunden zu haben. So löst er die protestantische Einheit des sola fide - sola scriptura - und des übergreifenden - solo Christo - in der archetypischen Erfahrung eines inneren Erlösungsprinzips, dessen eines Symbol unter anderen Christus ist, auf. Die Urerfahrung eines inneren, göttlichen Gegenübers ist

29) Brief vom 27.12.1958 an MORTON T. KELSEY, in: Br III, S. 214.

30) Bei den Reformatoren blieb die Erlösergegenwart Christi im Gläubigen an das äußere Wort gebunden. Vgl. dazu auch: W. von LOEWENICH, Luther und der Neuprotestantismus, Witten 1963, S. 359-363, Kap. III Der Neuprotestantismus in der Sicht Luthers, § 21 "Geschichtliches Verstehen".

nach JUNG das Erbe eines wahrhaft zu Ende gelebten Protestantismus³¹. Diese innere archetypische Gotteserfahrung eines Schöpfers und Erlösers in der Seele hat ihren Gewißheitsgrund im erfahrenden Subjekt und nicht in einem historisch Vorgegebenem und äußerlich Verkündigtem (Christus in der Geschichte und im Wort der Verkündigung). Was bei M. LUTHER unlösbar zusammengehörte, das äußere Zeugnis von Christus in Wort und Sakrament und das innere Zeugnis des heiligen Geistes, bricht bei JUNG zu einer Absolutsetzung der inneren Gottes- bzw. Erlösungserfahrung und -gewißheit auseinander³². Nach JUNG führt das reformatorische Zeugnis vom Wirken des heiligen Geistes im Glaubenden über das Bekenntnis zur alleinigen Gegenwart des Heils in Christus hinaus: "Das Bekenntnis zum Hl. Geist aber ist jenseits von Christus (...) und darum, wie mir scheint, zur Erreichung jenes Heiles (welches sich immer noch nicht eingestellt hat) dienlicher als jene rückschauende Erinnerung an den präfigurierenden Gottmenschen, der doch ein Wegbereiter war für den Parakleten. Und dieser ist es, der die Gottesoffenbarung in den einzelnen, eigentlichen und Nichts-als Menschen darstellt."³³ Das Symbol des Hl. Geistes legitimiert nach JUNG dazu, die christliche Verkündigung von der erlösenden Gottesoffenbarung in der geschichtlichen Person Jesu von Nazareth hinter sich zu lassen und

31) JUNG: "Wenn ein Protestant den vollständigen Verlust seiner Kirche überlebt und doch noch ein Protestant bleibt, d.h. ein Mensch, der Gott gegenüber schutzlos ist und nicht mehr geschirmt durch Mauern oder durch Gemeinschaften, so hat er die einzigartige geistige Möglichkeit der unmittelbaren religiösen Erfahrung." Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 53.

32) Vgl. dazu M. LUTHER, in: Wider die himmlischen Propheten, 2. T. 1525, WA 18, 136,9-18. "So nu Gott sein heiliges euangelion hat aus lassen gehen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise: Einmal äußerlich, das andere Mal innerlich. Äußerlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Euangelii und durch leibliche Zeichen, als do ist Taufe und Sakrament. Innerlich handelt er mit uns durch den hlg. Geist und Glauben samt andern Gaben. Aber das alles der Maßen und der Ordnung, daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorhergehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also daß ers beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stücke zu geben ohn durch die äußerlichen Stücke. Denn er will niemand den Geist noch Glauben geben ohn das äußerliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat..."

33) Brief vom 19.XII.1943 an Pfarrer H. WEGMANN, in: Br I, S. 421.

die Offenbarungserfahrung eines Erlösers unmittelbar in der Psyche des Einzelnen zu orten. Ist Geschichte, so JUNG, die Realisierung archetypisch präformierter Konstellationen³⁴, so realisiert der Einzelne in seiner Selbst- resp. Gotteserfahrung in unmittelbarer Weise die als Geschichte vermittelte Botschaft von Christus. Der Hl. Geist symbolisiert so die Aufhebung der Offenbarung als Geschichte und ihre Wiederbegründung in der Psyche des Menschen. Den Christozentrismus und seine Krise in der Relativierung Jesu Christi³⁵ durch die vergleichende Religionsgeschichte und historisch-kritische Erforschung des Neuen Testaments kann der Protestantismus JUNG zufolge nur in dieser Weiterentwicklung zu einer reinen ecclesia spiritualis, die sich der vergegenwärtigenden Offenbarung des Hl. Geistes im gegenwärtig suchenden Menschen verpflichtet weiß, überwinden³⁶. Der Ursprung des protestantischen Glaubens liegt für JUNG in der Wiederentdeckung jenes göttlichen Geistes

-
- 34) Vgl. dazu noch einmal: A. JAFFE, C.G. Jungs Auffassung einer Individuation der Menschheit, in: Eranos -Jahrbuch 1974, Leiden 1977, S. 329-367.
- 35) Eine Problematisierung des geschichtlichen Zeugnisses von Christus, wie JUNG sie hier formuliert, kannten die Reformatoren nicht, sie kämpften zunächst gerade um die alleinige Geltung der Schrift als Zeugnis von Christus für den Glaubenden; gleichwohl implizierte LUTHERS Maßstab der verpflichtenden Geltung der Schrift 'soweit sie Christum treibet' bereits die kritische Überholung eines reinen Buchstabenglaubens. Vgl. dazu noch einmal die Studie W. von LOEWENICHS, Luther und der Neuprotestantismus, S. 332-363.
- 36) JUNG zufolge symbolisiert ja die christliche Trinität eine Wandlung des inneren Gottes zum Menschen und vice versa die fortschreitende asymptotische Vergöttlichung des Menschen, deren christliches Symbol der Hl. Geist ist.

in der Psyche des Einzelnen, der sich dem Menschen jenseits von Bekenntnis und Tradition offenbart. Die protestantische 'Kirche', nach JUNG als ecclesia spiritualis die Glaubensgemeinschaft zugunsten des Einzelnen sprengend und daher eo ipso kirchenfeindlich...", muß alles Gestern immer wieder verlieren, um ganz im fortzeugenden Geiste, der ihr eigentliches Fundament ist, leben zu können. Was sie hinter sich läßt ist immer das 'katholikon'; und was sie vor sich findet ist die Gegenwart Gottes im lebendigen Einzelmenschen, dem einzigen Ort, wo Gott unzweifelhaft angetroffen werden kann. Und wenn sie keine ecclesia spiritualis ist, dann ist sie überhaupt nichts als katholische Erinnerung, die allerdings sehr viel für sich hat, denn sonst könnten nicht so viele Menschen an der Anamnesis allein satt werden. Ihr höchster und einzigster Sinn erscheint mir darin, daß sie in und mit dem schaffenden Geiste lebt und dessen Abenteuer, Tragik, Gefahr und Triumph teilt. Die Kodifikation von Erinnerungen und die Ausrichtung an die Historie besorgt die katholische Kirche so viel besser..."³⁷, ³⁸.

37) Brief an Pfarrer H. WEGMANN v. 19.XII.1943, in: Br I, S. 421.

38) Vgl. dagegen aber die Deutung K.G. STECKs über 'Lehre und Kirche bei Luther', München 1963, die gerade die Bindung der reformatorischen Lehre an das äußere Wort der Schrift und das Zeugnis des heiligen Geistes herausgestellt hat.

In diesem Sinne hat sich JUNG als "Protestant höherer Ordnung" verstanden³⁹, der das reformatorische Anliegen zu einem konsequenten Ende gebracht hat, indem er die christliche Heils- und Erlösungserfahrung total auf den glaubenden Einzelnen in seiner Unmittelbarkeit zu Gott konzentriert hat⁴⁰. Insofern JUNG den Protestantismus als Bekenntnis zum Gottesbild des Heiligen Geistes versteht, stellt der Individuationsprozeß mit seiner Selbst- resp. Gottwerdung des leidenden Menschen für JUNG eine psychische Verifizierung der protestantischen Rede von der heiligenden Macht des Heiligen Geistes und seinem fortschreitenden Erlösungswirken im Glaubenden dar. Die Deutung der Individuation als konsequenter Weiterentwicklung der protestantischen Konzentration der christlichen Erlösungsbotschaft auf den Einzelnen und seiner Erfahrung der Erlöserwirklichkeit Christi in seiner Seele⁴¹, konnte JUNG nur unter Ausklammerung des entscheidenden reformatorischen Anliegens durchführen: der fides ex auditu bzw. Priorität des äußerlichen Wortes von Christus gegenüber aller inneren Christuserfahrung im Glauben⁴². Nach LUTHER erweist

39) So schrieb JUNG einmal: "Ich betrachte mich als Protestanten, und zwar ganz ausgesprochen! Ich protestiere sogar gegen die Rückständigkeit des Protestantismus." Brief vom 25.X.1955 an PALMER A. HILTY, in: Br II, S. 514.

40) Inwieweit JUNG die Reformatoren studiert hat, ist nicht exakt auszumachen. Die einzige Luther-Stelle, die JUNG in seinen ganzen veröffentlichten Schriften, einschließlich seiner Briefe, zitiert, ist die berühmte Stelle aus 'De servo arbitro' über die Gewißheit aus dem Hlg. Geist, die er so zitiert: "Woher weiß Luther, daß der Hl. Geist kein Skeptiker ist? Das ist theologische Anmaßlichkeit." Brief vom 17.XII.1945 an Pfarrer M. FRISCHKNECHT,

in: Br I, S. 460, Zur LUTHER-Stelle, vgl. WA 18, S. 605, Zur theologischen Auseinandersetzung mit dieser 'Frage' JUNGs an LUTHER, S. 530 ff. dieser Arbeit. Ein weiteres theologoumenon, das von JUNG unter Berufung auf LUTHER öfter verwandt wird, ist die Rede vom 'deus absconditus', vgl. z.B.: Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, in: GW 11, S. 191. Vgl. dazu auch die Seiten 272 ff. CALVIN taucht, wie bereits erwähnt, ein einziges Mal in JUNGs Schriften auf, und zwar ebenfalls in dem zitierten Brief JUNGs an Pfarrer M. FRISCHKNECHT; er schreibt dort im Anschluß an die Bemerkung über LUTHERs 'Anmaßlichkeit': "Der Geist weht bekanntlich, wo er will, und nicht, wo ein Calvin mit seiner 'providentia specialis' ihn haben will." A.a.O. Zur Deutung des Hlg. Geistes in der Theologie CALVINs, vgl.: W. KRUSCHE, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Göttingen 1957.

- 41) Der Protestantismus selbst ist nach JUNG Teil eines universalen Individuationsprozesses der Menschheit. So würde er, einem Brief an Pfarrer H. WEGMANN zufolge vorschlagen, "diese Manifestation des immer deutlicher hervortretenden Individuationsprozesses nicht mehr als Konfession zu bezeichnen und in eine angebliche Kirche hinein zu pressen, denn Protestantismus ist eo ipso kirchenfeindlich". Br I, S. 489.
- 42) Vgl. dazu LUTHERs Auslegung von Gal 3,2 in seiner früheren Gal-Vorlesung, WA 2, 509,13-15: "Si vis gratiam consequi, id age, ut verbum dei vel audias intente vel recorderis diligenter: verbum inquam, et solum verbum est vehiculum gratiae dei." - Wenn du die Gnade erlangen willst, dann sieh zu, daß du das Wort Gottes entweder aufmerksam hörst oder sorgsam betrachtest. Das Wort, sage ich, und allein das Wort ist der Wagen, in dem die Gnade Gottes fährt.

sich die heiligende Wirkung des Gottes Geistes im Glaubenden im Treiben unter das Wort, im Hören auf das Wort und Gestaltetwerden durch dasselbe⁴³. Versucht man abschließend eine theologiegeschichtliche Einordnung des JUNG'schen Denkens, könnte man JUNG am ehesten als einen Außenseiter des Neuprotestantismus und seiner Krise zu Beginn des 20. Jahrhunderts verstehen⁴⁴. Ohne hier sämtliche Beziehungen des JUNG'schen Denkens zum Neuprotestantismus aufweisen zu können, seien doch deren wichtigsten genannt: JUNGs Religionspsychologie spiegelt die Krise des christlichen Glaubens angesichts der historisch-kritischen Erforschung der Bibel und der sich parallel vollziehenden Relativierung des Zeugnisses von Gott und Christus im Alten und Neuen Testament, nebst des Versuchs ihrer Überwindung in der Verlegung der Gewißheitsfrage aus Geschichte, Schrift und Bekenntnis in die Innerlichkeit des Subjekts.-Dies bedingt zweitens eine Wiederentdeckung der Pneumatologie mit einer deutlichen Schwerpunktverlagerung zum 'testimonium internum spiritus sancti'. Daraus resultiert drittens eine Bestimmung der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen, die vom religiösen Erleben des Subjekts, d.h. vom glaubenden Menschen ausgeht⁴⁵. Unschwer lassen

43) Vgl. dazu LUTHERs Erklärung aus dem Großen Katechismus: "Denn die Schöpfung haben wir nu hinweg, so ist die Erlösung auch ausgerichtet, aber der heilige Geist treibt sein Werk ohn Unterlaß bis auf den jüngsten Tag, dazu er verordnet eine Gemeine auf Erden, dadurch er alles redet und tuet. Denn er seine Christenheit noch nicht alle zusammenbracht noch die Vergebung ausgeteilet hat. Darümb gläuben wir an den, der uns täglich erzuholet durch das Wort und den Glauben gibt, mehret und stärkt durch dasselbige Wort und Vergebung der Sünde, auf daß er uns, wenn das alles ausgerichtet und wir dabei bleiben, der Welt und allem

Unglück absterben, endlich gar und ewig heilig mache, welches wir jetzt durchs Wort im Glauben warten." Zitiert nach: Die Bekenntnisschriften der evgl.-lutherischen Kirche, 6. Aufl. Göttingen 1967, S. 659,45-660,13.

- 44) Zur inhaltlichen Umschreibung des mit 'Neuprottestantismus' Gemeinten, vgl.: W. von LOEWENICH, Luther und der Neuprottestantismus, Witten 1963, S. 144-312, "Wesen und Krise des Neuprottestantismus".
- 45) Vgl. dazu das Urteil W. von LOEWENICHs, A.a.O. S. 172: "Die Theologie von Schleiermacher bis W. Herrmann arbeitete mit dem Ausgang vom religiösen Subjekt; sie wurde zur Erfahrungs- und Erlebnistheologie."

sich die Analogien dieser inhaltlichen Umschreibungen des Neuprotestantismus zum Werk C.G. JUNGs aufweisen. Die Krise des Neuprotestantismus spiegelt sich bei JUNG insbesondere in der Suche nach einem Christusverständnis, das ungeachtet aller historischen Relativierungen Erlösungs- resp. Heilsgewißheit begründen kann. Eine weitere Analogie findet sich in der herausragenden Bedeutung der Theodizeeproblematik für die Gottesfrage überhaupt⁴⁶. Jedoch bleibt auch JUNGs Antwort auf diese Herausforderungen vom Ansatz her neuprotestantisch: Der Relativierung der Christologie antwortet er mit der psychischen Begründung des Selbst als Archetypus eines inneren Erlösers, der sich in Jesus Christus symbolisch manifestiert hat: Christus ist damit der Geschichte enthoben und nur als Symbol eines inneren erlösenden psychischen Prinzips relevant. Die Theodizeefrage wird bei JUNG ebenfalls intrapsychisch als Bewußtwerdungsstufe der unbewußten Gottheit gelöst. An JUNG ist deshalb die kritische Rückfrage zu stellen, ob er sich nicht eine vermeintliche Lösung der drängenden theologischen Fragen erschlichen hat, insoweit er ihre ungelösten Probleme mittels einer psychischen Ontologisierung gleichzeitig zu begründen und aufzuheben trachtet⁴⁷. Die Frage nach der

46) Vgl. dazu W. v. LOEWENICH, Luther und der Neuprotestantismus, S. 166-169.

47) Vgl. dazu auch die Kritik V.v. GEBSATTELS an JUNG in: Imago Hominis, Schweinfurt 1964, S. 237-270.

Gerechtigkeit Gottes angesichts des Leidens seiner Schöpfung sucht JUNG beispielsweise durch den psychischen Aufweis einer dem Menschen entsprechenden Paradoxie Gottes zu lösen, mittels einer Analogie-setzung psychischer Selbst- und Gotteserfahrung des Ichs wird schließlich auf die Unbewußtheit Gottes geschlossen, der der Bewußtwerdung im Menschen bedarf. Ob diese psychische Ontologisierung existentieller Fragen des leidenden Menschen eine erlösende Wahrheit ist, die durch die Erfahrung des deus absconditus in Krankheit und Sterben hindurchtragen kann, mag dahingestellt werden.

Schließlich erhebt sich die Frage, ob, und wenn, wie JUNGs Denken in Abhängigkeit bzw. Relation zum 'Kirchenvater' des 19. Jahrhunderts, FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, zu verstehen ist. Tatsächlich hat JUNG SCHLEIERMACHER als unbewußten spiritus rector seines Werkes bezeichnet, ohne ihn selbst je studiert zu haben⁴⁸. Nun ist es sicherlich problematisch, aufgrund dieses JUNG'schen Selbsturteils eine Untersuchung eventueller Abhängigkeiten im theologischen Denken anzustellen⁴⁹. Zweifelsohne hätte sich JUNG mit Gedanken aus SCHLEIERMACHERs'Reden über die Religion' sowie Teilen der einleitenden Paragraphen zur 'Glaubenslehre' identifizieren können⁵⁰. Der Ansatz beim religiösen

48) In einem Brief an HENRY CORBIN hat JUNG seine 'geistige Verwandtschaft' mit SCHLEIERMACHER folgendermaßen erklärt: "Ihre Intuition ist erstaunlich: Schleiermacher ist tatsächlich einer meiner geistiger Ahnen. Er hat sogar meinen ursprünglich katholischen Großvater getauft, der damals schon Arzt war. Später war er sehr befreundet mit dem Theologen de Wette, der seinerseits Beziehungen zu Schleiermacher unterhielt. Der weite, esoterische und individuelle Geist von Schleiermacher gehört zur intellektuellen Atmosphäre meiner väterlichen Familie. Ich habe seine

Werke nie studiert, aber unbewußt war er der spiritus rector." Br II, S. 332. JUNGs Großvater väterlicherseits, ein Arzt der seit 1817 in Berlin in den bedeutenden literarischen Kreisen um die Brüder SCHLEGEL, LUDWIG TIECK und eben auch SCHLEIERMACHER verkehrte, verkörperte für JUNG wohl jenen Typus eines Protestanten, den er im Gegensatz zu seinem Vater bewundern und akzeptieren konnte. Vgl. dazu die Erinnerungen, S. 400 ff, sowie J. TENZLER, Selbstfindung und Gotteserfahrung, S. 33-37.

- 49) Dies würde im übrigen den Rahmen unserer thematisch orientierten Fragestellung an JUNG sprengen, zumal es hier nur um den Versuch einer theologiegeschichtlichen Standortbestimmung JUNGs geht.
- 50) So sei beispielsweise an SCHLEIERMACHERs Interpretation der ursprünglichen Anschauung des Christentums aus der fünften Rede "über die Religion" erinnert: Sie (eben die ursprüngliche Anschauung) ist keine andere, als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich miteinander verbundenen Seiten dieser Anschauung,...". Zitiert nach: Philosophische Bibliothek Bd. 225, Hamburg 1958, S. 161/162. Ist hier die romantische Deutung des Christentums als Lehre von der verlorenen und wiederzugewinnenden Ganzheit der gemeinsame Berührungspunkt, so ist es in den Einleitungen zu § 3 und 4 der 'Glaubenslehre' die Bestimmung von Frömmigkeit als schlechthinigem Gefühl der Abhängigkeit von einem göttlichen Gegenüber, die JUNG und SCHLEIERMACHER teilen. Vgl. dazu: F. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube, 7. Aufl. Berlin 1960, § 3: "Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins." A.a.O. S. 14. Und nach § 4 ist für SCHLEIERMACHER Frömmigkeit identisch damit..., "daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind." A.a.O. S. 23.

Subjekt, die Verknüpfung von Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein, die Interpretation christlicher Symbole als Auffassungen christlich-frommer Gemütszustände, dies sind nur einige Elemente, die JUNG mit SCHLEIERMACHER verbinden. Folgt man KARL BARTHS Interpretation der Theologie SCHLEIERMACHERs als einer Bewußtseinstheologie, die sich als reine Theologie des Heiligen Geistes verstanden wissen wollte⁵¹, so ergibt sich die SCHLEIERMACHER'sche Analogie zu dem zentralen Motiv der JUNG'schen Religionspsychologie: die psychische Bewußtwerdung Gottes im Menschen als Realisation des christlichen Dogmas der Trinität in ihrer dritten Gestalt der Heilig-Geistwerdung Gottes im Menschen zu verstehen. - Des ungeachtet unterscheiden sich SCHLEIERMACHER und JUNG doch zu sehr, als daß man sie, wie JUNG selbst meinte, so fraglos zusammenbringen könnte. SCHLEIERMACHER hat im Gegensatz zu JUNG an der Christologie als entscheidendem Proprium des christlichen Glaubens festgehalten. Eine Erlösung des Menschen ohne Christus ist für SCHLEIERMACHER nicht nachvollziehbar⁵². JUNGs trinitarische Spekulationen über die Unvollständigkeit

51) Vgl. K. BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 3. Aufl. Zürich 1960, S. 409-418.

52) Ob SCHLEIERMACHER der Aufweis der Notwendigkeit der Christologie innerhalb seines theologischen Ansatzes beim religiösen Bewußtsein gelungen ist, ist eine andere Frage. Vgl. dazu noch einmal K. BARTH, A.a.O. S. 418-424.

der Erlösung durch Christus aufgrund der nicht erfolgten totalen Inkarnation der moralischen Paradoxie Gottes fallen im theologischen Denken SCHLEIERMACHERs unter die Kategorie der Ketzerei⁵³. Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß zwar eine formale Übereinstimmung im theologischen Ansatz besteht, diese aber inhaltlich in tiefe theologische Divergenzen vor allem hinsichtlich der christologischen Begründung der Soteriologie auseinanderbricht⁵⁴.

53) Zur Kategorie der Ketzerei bei SCHLEIERMACHER, vgl.: 'Der christliche Glaube', § 22, Bd. 1, S. 129-134.

54) Ein Vergleich der Christologie SCHLEIERMACHERs mit dem Christusverständnis JUNGs wäre vor allem hinsichtlich der Reflexionen SCHLEIERMACHERs über Christus als Urbild der Erlösung ob der Stetigkeit seines Gottesbewußtseins sowie die Relation Christi zur Sünde relevant (vgl. dazu die Paragraphen 93 und 94 der Glaubenslehre, 'Der christliche Glaube' Bd. 2, S. 34-48), muß jedoch aus einer notwendigen thematischen Eingrenzung hier unterbleiben.

c) Die Frage nach den geistigen Quellen
des JUNG'schen 'Heilsweges'⁵⁵

c.1 Einleitende Vorbemerkungen

Aus einem Ungenügen an den ihm vermittelten Formen der protestantischen Dogmatik und Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts ist denn auch JUNGs suchende Auseinandersetzung mit den östlichen Hochreligionen und bestimmten früheren Epochen der christlichen Dogmengeschichte zu verstehen. So haben, wie bereits im interpretatorischen Teil ausgeführt wurde, die religiösen Traditionen Chinas, Indiens und Tibets JUNGs Heils- und Erlösungsverständnis entscheidend geprägt⁵⁶. Innerhalb der christlichen Tradition zeigt JUNG eine ausgesprochene Vorliebe für die Zeit der frühen Kirche, insbesondere ihrer größten häretischen Herausforderung im zweiten Jahrhundert, dem Gnostizismus und seiner kritischen Rezeption und Zurückweisung bei den Kirchenvätern, des weiteren für die mystischen Traditionen des Mittelalters. Eine endgültige geistige Heimat fand JUNG schließlich in der Alchemie⁵⁷.

55) Angesichts der Fülle philosophiegeschichtlicher, religionsgeschichtlicher und theologischer Kenntnisse, die man in JUNGs Schriften und Briefen in beeindruckender Weise findet, erhebt sich die Frage, wie JUNG sich überhaupt diese Fülle an historischen Quellen angeeignet hat. Dazu läßt sich in Kürze folgendes sagen: In seinen späten Schuljahren und während der Studienzeit hat JUNG sich im Selbststudium in philosophiegeschichtliche und kirchengeschichtliche Quellen eingelesen. So nennt er in seinen 'Erinnerungen' PYTHAGORAS, HERAKLIT, EMPEDOKLES, PLATON, THOMAS v. AQUIN, KANT und vor allem SCHOPENHAUER, NIETZSCHE und BURCKHARDT, vgl.: A.a.O. S. 73 f. Die große literarische Entdeckung war für ihn GOETHEs 'Faust'. Nach seiner Trennung von FREUD hat JUNG intensiv die "Gnostiker" studiert, 'Erinnerungen', S. 204, und dann in späteren Jahren sich fast ausschließlich auf alchemistische Traktate konzentriert, vgl. dazu auch: A. JAFFÉ, Aus Leben und Werkstatt von C.G. Jung, Zürich 1968, S.55-85, 'Die Alchemie'.

Die Philosophie und Religiosität des fernen Ostens ist ihm vor allem durch den Kreis um HERMANN GRAF KEYSERLING vermittelt worden, wo er auch den Sinologen RICHARD WILHELM kennenlernte. Vgl. dazu: P.J. STERN, C.G. Jung, Prophet des Unbewußten, München 1977, S. 207-221. Hier zeigt sich das für JUNG auch sonst charakteristische Phänomen, daß er etliche Kenntnisse und Anregungen zur Selbstlektüre aus Gesprächen und Briefkontakten mit seinen akademischen Patienten, die oftmals später seine Mitarbeiter wurden, sowie Freunden und Briefpartnern aus den betreffenden Fakultäten gewann. Ein Zentrum dieser Kontakte bildeten die alljährlich stattfindenden Eranos-Tagungen. Vgl. dazu auch, A. JAFFE, A.a.O. S. 126 f.

56) Vgl. dazu die S.246 f.

57) In den Anschauungen der Alchemie sah JUNG eine Analogie und Bestätigung seiner Psychologie des Unbewußten. "Die Erfahrungen der Alchemisten waren meine Erfahrungen, und ihre Welt war in gewissem Sinn meine Welt. Das war für mich natürlich eine ideale Entdeckung, denn damit hatte ich das historische Gegenstück zu meiner Psychologie des Unbewußten gefunden. Sie erhielt nun einen geschichtlichen Boden. Die Möglichkeit des Vergleichs mit der Alchemie, sowie die geistige Kontinuität bis zurück zum Gnostizismus gaben ihr die Substanz. Durch die Beschäftigung mit den alten Texten fand alles seinen Ort: die Bilderwelt der Imaginationen, das Erfahrungsmaterial, das ich in meiner Praxis gesammelt, und die Schlüsse, die ich daraus gezogen hatte." JUNG, in: Erinnerungen, ... S. 209. Die Ursprünge der Alchemie liegen im Ägypten des 2./3. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung. Magische Prozeduren mit Stoffen verbanden sich mit philosophischen und religiösen Spekulationen über die Bedeutung derselben. Verschiedenste Traditionsstränge, darunter griechische Naturphilosophie und gnostische Spekulation machten die Alchemie zu einem Sammelbecken synkretistischer Religiosität und naturphilosophischer Spekulation. Dem Abendland im 11./12.Jahrh. durch arabische Quellen vermittelt, erlebte die Alchemie im Spätmittelalter einen neuen Aufschwung. Ihre Ausläufer verlieren sich in der im 18. Jahrhundert anhebenden naturwissenschaftlichen Forschung, Alchemie wird zur Wissenschaft der Chemie. Ihre spekulativen Ideen lebten jedoch in Geheimkreisen fort. Vgl. dazu noch einmal: A. JAFFE, Aus Leben und Werkstatt von C.G. Jung, S. 55-85.

Die Fülle des religionsgeschichtlichen Stoffes läßt eine umfassende Analyse der eben genannten Traditionen im Denken C.G. JUNGs als wenig sinnvoll erscheinen. Die Themenstellung von Heilungs-, Heils- und Erlösungsvorstellungen bei C.G. JUNG ergibt jedoch eine natürliche Begrenzung des Materials. Hinsichtlich einer religionsgeschichtlichen, resp. theologiegeschichtlichen Einordnung der JUNG'schen Heils- und Erlösungsinhalte sind vor allem die geistig religiösen Traditionen des Ostens und die Gnosis im frühen Christentum relevant⁵⁸.

Diese soteriologischen Inhalte seien kurz wiedergegeben, um ihre Bedeutsamkeit für JUNGs psychotherapeutischen 'Heilsweg' herauszustellen.

58) Die Tradition der deutschen Mystik hat insbesondere JUNGs Verstehen von Offenbarung und Geschichte geprägt. Seine Vorstellung der seelischen Unmittelbarkeit von Gott und Mensch hat er, neben östlichen Traditionen, vor allem in der Mystik bestätigt gefunden. Besonders M. ECKART und A. SILESIUS werden bei JUNG immer wieder zitiert. Vgl. dazu auch seine kleine Abhandlung "Über die Relativität des Gottesbegriffs bei M. Eckart", in: GW 6, S. 258-276.

Exkurs

Diese Arbeit verzichtet bewußt auf eine umfassende Darstellung der Erlösungsvorstellungen der Alchemie und ihrer Einflüsse auf das Denken C.G. JUNGs⁵⁹.

Diese Auslassung wird jedoch dadurch teilweise relativiert, daß JUNG die Alchemie und ihre Erlösungsvorstellungen als geistiges Erbe des Gnostizismus ansah, der in einem folgenden Unterabschnitt zur Sprache kommen soll⁶⁰.

Die Parallelität der soteriologischen Inhalte von Gnosis und Alchemie nach JUNG sei hier in einigen Aspekten angesprochen:

Die Erlösung galt dem in die Materie gefallenem göttlichen Geist, gnostisch 'pneuma' oder 'nous', alchemistisch Mercurius oder 'lapis' genannt⁶¹. Mercurius ist die im Stoff gefangene anima mundi, der göttliche Weltgeist. Das alchemistische opus zielte ebenso wie die gnostische Erkenntnis auf die Befreiung dieses Geistes, seine Erlösung aus dem Stoff bzw. aus der Sphäre des Fleisches.

59) JUNG hat zudem die alchemistischen Quellen mit einem bestimmten Vorverständnis von Heilung, Heil und Erlösung studiert und so in den alchemistischen Erlösungsvorstellungen nichts anderes als symbolische Manifestationen seines archetypischen Erlösungsweges gefunden. Die Alchemie hatte somit, wie andere Traditionsstränge bei JUNG auch, die Funktion einer historischen Verankerung des JUNG'schen 'Heilsweges'. So schreibt er in den 'Erinnerungen': "Zuerst mußte ich mir den Nachweis der historischen Präfigurationen der inneren Erfahrungen erbringen, d.h. ich mußte die Frage beantworten: 'Wo finden sich meine Voraussetzungen in der Geschichte?' Wenn mir ein solcher Nachweis nicht gelungen wäre, hätte ich meine Gedanken nie zu bestätigen vermocht. Hier wurde mir die Begegnung mit der Alchemie zum entscheidenden Erlebnis, denn erst durch sie ergaben sich die historischen Grundlagen, die ich bis dahin vermißt hatte." A.a.O. S. 204.

JUNGs alchemistische Studien spiegeln somit seine Interpretation der psychischen Heilwerdung in der

Individuation in der Sprache der alchemistischen Quellen. Vgl. dazu insbesondere JUNGs Schrift: Psychologie und Alchemie, GW 12, S. 265-553, 'Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie'.

H.J. HERWIG bemerkte zu dieser Methodik der historischen Untermauerung eines 'soteriologischen' Vorverständnisses bei JUNG: "Jung hat - teils unbewußt, teils bewußt - Elemente des Neuplatonismus, der alchemistischen Gnosis, der mystischen Gnosis Jacob Boehmes, indische Yoga-Praktiken und Elemente der chinesischen und indischen Alchemie sowie die geschichtsspekulativen Ideen Nietzsches, Schellings, Bachofens, Eduard von Hartmanns, Carus' u.a. zu einem eklektizistischen Amalgam verschmolzen. Die Koordination der verschiedenen Ideen ist jedoch so unsystematisch und dilettantisch, daß sich der präzise Nachweis der einzelnen Filiationen kaum lohnt." Therapie der Menschheit, S. 81.

60) Vgl. die Seiten 521 ff.

61) Zum Folgenden vgl.: C.G. JUNG, Der Geist Mercurius, in: GW 13, S. 211-271

Der alchemistische Mercurius ist aber im Gegensatz zum gnostischen Verständnis der Erlösung des 'nous' nicht durch die Sendung des Heilandes und Soters Christus erlöst worden. Während in der Gnosis des frühen Christentums die Erlösung des Pneumatischen im Menschen nicht ohne das Kommen Jesu Christi konzipiert worden ist, - Christus hebt die Unwissenheit über das Pleroma, den pneumatischen Fall, die Entstehung der Welt und des Menschen auf und bringt so den Berufenen die erlösende Erkenntnis -, obliegt in der Alchemie die Erlösung dem Werk des Menschen allein: "Nicht der Mensch ist ihm (dem Alchemisten) in erster Linie erlösungsbedürftig, sondern die im Stoff verlorene und schlafende Gottheit...

Sein Augenmerk ist daher nicht auf seine eigene Erlösung durch die Gnade Gottes, sondern auf die Befreiung Gottes aus der Dunkelheit des Stoffes gerichtet.

In dem er dieses Wunderwerk tut, fällt ihm dessen heilsame Wirkung sekundär zu. Er mag sich dem Werke als Erlösungsbedürftiger nahen; aber er weiß, daß seine Erlösung vom Erfolg seines Werkes abhängt, das heißt davon, daß er die göttliche Seele befreit."⁶² Diese Ortung des göttlichen Erlösungsdramas in einem Werk des Menschen hat, so JUNG, die alchemistische Erlösungsvorstellung mit der Individuation als Aufgabe des

62) C.G. JUNG, Psychologie und Alchemie, GW 12, S.359.

Menschen zur heilenden und erlösenden Auseinandersetzung mit dem kollektiven Unbewußten, isbs. dem Archetypus des inneren Gottes, gemeinsam. Selbst und Ich wandeln sich in der Individuation, analog der Wandlung des Stoffes im alchemistischen opus zum göttlichen Geist, ... "wobei beide, das Obere und das Untere, einen wechselseitig bedingten Wandlungsprozeß durchlaufen."⁶³

Entscheidend für JUNGs positive Rezeption der alchemistischen Erlösungsvorstellungen dürfte vor allem die göttliche Stellung des Menschen im Erlösungsge-schehen gewesen sein, die der von JUNG so verpönten protestantischen Sicht des Menschen als 'caro' und Sünder vor Gott diametral entgegengesetzt war.

Exkurs Ende

63) *Mysterium Coniunctionis* II, GW 14,2, S. 217.

c.2 JUNG und die geistig religiösen
Traditionen des Ostens

JUNGS Heilungs-, Heils- und Erlösungsverständnis hatte sich vor allem in der mittleren Phase seiner Schriften als ein stark von östlicher Philosophie und Religion bestimmtes erwiesen.

Ein religionssynoptischer Zug läßt sich unschwer in den meisten Schriften JUNGS erkennen, die sich mit der Thematik der religiösen Bedingtheit von Krankheiten der Seele und ihrer Heilung auseinandersetzen⁶⁴.

Der Begriff der religiösen Wahrheit war für ihn neben der Bedeutung der Wahrheit des Subjektes unlösbar mit einer die west-östlichen Gegensätze umfassenden Wahrheit verknüpft⁶⁵. Dies gilt insbesondere für seine vergleichende Zusammenschau östlicher und westlicher Religiosität⁶⁶, deren tiefste Divergenz er in der religiösen Anthropologie, isbs. der Beurteilung des menschlichen Geistes und seiner Fähigkeit zur Selbst- und Gotteserkenntnis sieht.

64) Exemplarisch seien JUNGS Abhandlungen über 'Östliche Religion', in GW 11, S. 511-655 genannt. Seine Begründung einer psychotherapeutischen Synopse der Religionen ist vor allem in seiner kurzen Einführung "Zu Die Reden Gotamo Buddhos" nachzulesen, GW 11, S. 690-693.

65) Vgl. dazu: G. WEHR, C.G. JUNG, Hamburg 1969, ro-bildmonographie Bd. 152, S. 83-99, 'Jungs Beziehung zum östlichen Geistesleben'.

66) So hat JUNG 1940/41 in einer unveröffentlichten Vorlesung über die 'Exercitia spiritualia' des IGNATIUS VON LOYOLA gelesen, um an diesen den Gegensatz bzw. die Übereinstimmung östlicher und westlicher Meditationsformen zu zeigen.

Der divergierende Ansatz eines subjektiv oder universal begründeten Geistverständnisses in West und Ost hat nach JUNG entscheidende Konsequenzen für die Ausprägung des religiösen Selbstverständnisses in bezug auf das Verhältnis von Gott und Mensch: "Der christliche Westen betrachtet den Menschen als gänzlich abhängig von der Gnade Gottes oder wenigstens von der Kirche als ausschließlichem und von Gott sanktioniertem, irdischem Instrument der Erlösung. Der Osten dagegen beharrt darauf, daß der Mensch selber die einzige Ursache zu seiner höheren Entwicklung sei; denn der Osten glaubt an die Selbsterlösung."⁶⁷

Nach JUNG entscheidet die anthropologische Bestimmung des mit Seele, resp. Geist Gemeinten über die soteriologische Grundentscheidung einer Fremd- oder Selbsterlösung des Menschen.

Wird Geist als eine psychische Funktion des Bewußtseins im Sinne von menschlicher Vernunft, ratio, verstanden, überträgt sich die Einsicht in die Begrenztheit des Bewußtseins auf das religiöse Selbstverständnis. Das Bewußtsein der Begrenzung, des Eingeschlossenseins in die Subjektivität projiziert Entgrenzung, Erlösung in eine rettende Wirklichkeit Gottes, die "das Ganz Andere"⁶⁸ ist, d.h. entgegengesetzt aller Welt- und Selbsterfahrung des Subjekts.

67) C.G. JUNG, Psychologischer Kommentar zu: "Das tibetische Buch der großen Befreiung", in: GW 11, S. 518.

68) Vgl. dazu auch: H. SCHÄR, Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte, Zürich 1950, S. 327-360, 'Erlösung durch das Ganz-Andere'.

In der christlichen Tradition hat sich nach JUNG ein solches Gottes- und Menschenverständnis niedergeschlagen. "Gleicherweise ist der westliche Mensch christlich, gleichgültig, zu welcher Konfession er gehört. Für ihn ist der Mensch innerlich ganz klein, fast ein Nichts; dazu kommt noch, wie KIERKEGAARD sagt, daß der 'Mensch immer im Fehler ist vor Gott.' Er sucht die große Macht gnädig zu stimmen durch Furcht, Buße, Versprechen, Unterwerfung, Selbsterniedrigung, gute Taten und Lobpreisungen. Die große Macht ist nicht er selber, sondern ein 'totaliter aliter', das Ganz-Andere, welches absolut vollkommen und außerhalb ist, die einzige Wirklichkeit."⁶⁹ Der Universalität des östlichen Geist- und Subjektverständnisses entspricht dagegen die Idee der selbstbefreienden Kraft des Geistes. JUNG identifiziert diesen universalen Geist des Menschen mit dem mundus archetypus des kollektiven Unbewußten, seine erlösende, befreiende Macht sieht er im Individuationsprozeß verwirklicht⁷⁰. Die Rückkoppelung des bewußten Ichs an den kollektiven Urgrund der Archetypen, den universalen

69) C.G. JUNG, Psychologischer Kommentar zu 'Das tibetische Buch der großen Befreiung', in: GW 11, S. 519.

70) Zur Methodik der psychotherapeutischen Aneignung östlicher Heilsinhalte für den seelisch leidenden christlich geprägten Europäer bemerkt JUNG in diesem Zusammenhang: "Wir müssen von Innen zu den östlichen Werten gelangen, nicht von Außen, wir müssen sie in uns, im Unbewußten suchen." A.a.O. S. 521.

Vgl. zum Ganzen noch einmal: D.T. SUZUKI, Der westliche und der östliche Weg, Frankfurt 1974.

Geist, läßt die Seele zum Ort des Erlösungsgeschehens werden. Die Selbst-Erkenntnis des Ichs erlöst dasselbe aus den Fesseln der Subjektivität. JUNG schreibt:

"Nichts in unserer Religion unterstützt die Idee von der selbstbefreienden Kraft des Geistes; aber eine sehr moderne Form der Psychologie - die analytische oder komplexe Psychologie - zieht die Möglichkeit in Betracht, daß sich im Unbewußten gewisse Prozesse abspielen, welche Kraft ihres Symbolismus die Mängel und Verworrenheiten der bewußten Einstellung kompensieren."⁷¹

JUNG sieht sich demnach von dieser am Begriff 'Geist' entwickelten 'östlichen' Anthropologie in seiner Anschauung der unbewußten Identität von göttlichem Selbst und individuellem Ich bestätigt. Somit kann man zusammenfassend sagen, daß soweit bei JUNG Erlösung mit der Wandlung der Psyche zur Bewußtwerdung des göttlichen Selbst im Ich et vice versa identisch ist, sein Erlösungsverstehen von östlicher Religiosität bestimmt ist. Dies gilt, wie bereits früher erwähnt, vor allem in der, zeitlich gesehen, mittleren Phase seines Werkes bis 1951⁷².

JUNGS Kritik an der christlichen Soteriologie ist wiederum auch in diesen Zusammenhängen nicht zuletzt an jener Anthropologie ausgerichtet, die aus der Bestimmung des Menschen als Fleisch, Sünder und vor Gott total Erlösungsbedürftigem resultiert.

71) A.a.O. S. 526.

72) Vgl. dazu den interpretatorischen Teil über die transzendente Funktion und Symbolbildung der Psyche, S. 232 ff.

In der östlichen Religiosität fand er sein Bemühen, den Gegensatz Gott-Mensch psychisch zu relativieren, verwirklicht.⁷³

Dennoch hat JUNG in seinem religionssynoptischen therapeutischen Ansatz auch der christlichen Tradition eine wesentliche Bedeutung insofern zuerkannt, als sie mit ihrer Betonung der von Außen uns zukommenden Erlösung die Unverfügbarkeit und Autonomie der Schöpfungs- und Erlösungsprozesse im kollektiven Unbewußten festgehalten hat.

73) So schrieb JUNG in einem Brief an WALTER ROBERT CORTI vom 30.4.1929: "Mein inneres Prinzip ist: Deus et homo". Br I, S. 92.

c.3 Gnostische Motive in der Seelenheilkunde
C.G. JUNGs⁷⁴

Die Schriften C.G. JUNG beweisen eine erstaunliche Vertrautheit mit den frühchristlichen Erscheinungen des Gnostizismus⁷⁵. Dieses Interesse resultierte aus einem Verstehen der gnostischen Mythen als projektiven Verarbeitungen archetypischer Erfahrungen. Eine inhaltliche Entsprechung von Gnosis und JUNG'scher Religionspsychologie läßt sich vor allem in der Anthropologie und Soteriologie nachweisen:⁷⁶

-
- 74) Vgl. dazu auch: G. QUISPEL, C.G. Jung und die Gnosis: Die "Septem Sermones ad Mortuos" und BASILIDES, in: Eranos-Jahrbuch 1968, Zürich 1970, S. 277-298.
Die Deutung JUNGs als 'Gnostiker' hat vor allem M. BUBER initiiert: Vgl.: Ibd., Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, in: Werke Bd. 1, Heidelberg 1962, S. 561-574, isbs. die S. 570 f.
- 75) Gnosis, bzw. gnostisch wird im folgenden vom Sinn des Wortes Gnosis im heterodoxen Gnostizismus der frühchristlichen Jahrhunderte abgeleitet.
Zur Literatur sei auf das Standard-Werk von H. JONAS: Gnosis und spätantiker Geist, 3. Aufl. Göttingen 1964, sowie die neuere Veröffentlichung von K. RUDOLPH, Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1977, hingewiesen.
- 76) JUNG hat seiner Autobiographie zufolge von 1918-26 die Gnostiker, vor allem die Systeme des POIMANDRES, VALENTIN und BASILIDES, intensiv studiert.
Aus verstreuten Anmerkungen JUNGs, vgl. z.B. GW 11, S. 58 Anm. 26 und S. 252 Anm. 20 geht hervor, daß er die Werke RICHARD REITZENSTEINS, der in der damaligen Zeit um 1920 der Gnosis-Forscher war, gekannt haben muß. Insbesondere das Buch REITZENSTEINS über 'Poimandres' aus dem Jahre 1904 wird bei JUNG mehrfach zitiert, A.a.O. S. 58, resp. 252.
In einem Brief an A.L. FISCHER vom 10.10.1944 wird REITZENSTEIN von JUNG noch einmal ob seiner positiven Einschätzung der Arbeit KARL KERENYIS, eines der engsten Mitarbeiter JUNGs erwähnt. Br I, S. 435.
Der Autorin dieser Arbeit diene das gnostische System des Valentianismus als exemplarische Vorlage der folgenden Überlegungen. Vgl. dazu: W. FÖRSTER, Die Gnosis, Bd. I, Zeugnisse der Kirchenväter, Zürich 1969, S. 162-323 'Der Valentianismus'.

Das gnostische Mythologem vom Pleroma wird bei JUNG zum psychischen Urgrund des kollektiven Unbewußten, der oberste, unnennbare Gott zum Archetypus des Selbst. Das Selbst als psychisches Gottesbild entspricht in der JUNG'schen Definition einer coincidentia oppositorum der gnostischen Syzygie der Gottheit, trägt aber ebenso hinsichtlich seiner Unbewußtheit, - agnosia - Züge des gnostischen Demiurgen. Die Frage der Theodizee wird dualistisch gelöst, ein widergöttliches Prinzip des Bösen, ein 'antimimon pneuma' steht dem lichten Pleroma nach der Schöpfung gegenüber, dessen unwissendes Werkzeug der Demiurg ist. Gnosis und JUNG verstehen den Menschen primär psychisch, er hat jedoch einen, wenn auch nicht bewußten Anteil am pneumatischen Sein, dem Pleroma, bzw. mundus archetypus, ist aber ebenso der Physis und ihrer Macht des Bösen verfallen.⁷⁷

- Das Ichverständnis der JUNG'schen Psychologie zeigt Züge des gnostischen Demiurgen, insoweit es als Subjekt der Bewußtwerdung die Welt des Menschen schafft, gleichzeitig aber unwissend über seine Abhängigkeit

77) Vgl. IRENÄUS, Adv. haer. I, 5,5 nach W. FÖRSTER, Die Gnosis, Bd. I, S. 183: "Als er (der Demiurg) die Welt schuf, habe er auch den choischen Menschen gemacht, nicht von der trockenen Erde hier, sondern von der unsichtbaren Substanz, von dem Daherströmen- den und Unsteten der Materie, und dahinein habe er den psychischen (Menschen) geblasen, und das sei der, 'der nach dem Bild der Gleichheit' geworden sei. (1. Mos. 1,26), nach dem Bild sei der Materielle, der ähnlich, aber nicht gleich sei Gott, nach der Gleichheit sei der psychische (Mensch), daher werde der 'Geist des Lebens' (1. Mos. 2,7) auch seine Wesenheit genannt, da sie aus pneumatischem Ausfluß sei."

vom Selbst ist und so der psychischen Inflation Gott und Herr zu sein verfallen kann⁷⁸.

Die Erschaffung von Welt und Mensch wird hier wie dort als Trennung vom Pleroma, als Mischung verstanden⁷⁹, in der JUNG'schen Interpretation als Bewußtwerdung des Selbst im Ich, was mit dem Auseinanderfallen seiner paradoxen Ganzheit in inkommensurable Gegensätze verbunden ist und das Leiden des Ichs an seiner Gespaltenheit bedingt. Trennung vom Pleroma, bzw. vom kollektiven Unbewußten und Unwissenheit bedingen die Krankheit des Menschen (und des Schöpfergottes) als Leiden an seiner Wurzellosigkeit und Gegensätzlichkeit in der Gnosis und bei JUNG. Beide begreifen die Unwissenheit als die Ursünde⁸⁰.

Aus diesen kosmogonischen und anthropologischen Prämissen resultiert eine Soteriologie, deren anthropologischer Anknüpfungspunkt das vom Pleroma getrennte und mit Psyche und Sarx vermischte Pneuma bildet. Dieser pneumatische Kern des Menschen bildet die, wenn auch unbewußte, verschüttete pleromatische Identität des Menschen. Erlösung wird in diesem Kontext zur wissenden Rückkehr zum verlorenen Ursprung, die gleichzeitig auch eine

78) Hinsichtlich ihrer Unwissenheit entsprechen sich in der Gnosis der Demiurg als Schöpfer des Menschen und sein Geschöpf selbst, bei JUNG verschränken sich Selbst und Ich in ihrer spiegelbildlichen Identität und relationalen Abhängigkeit in bezug auf die Bewußtwerdung, vgl. dazu noch einmal die Seiten 237 ff. dieser Arbeit.

79) Vgl. dazu noch einmal die 'Septem Sermones ad Mortuos' JUNGs, in: Erinnerungen, S. 389-398.

80) Vgl. dazu aus den 'Fragmenten des Herakleon' Fragm. 40, zu Joh 4,46-53; ORIGENES, in Joh. XIII 60: In dieser gnostischen Auslegung der Heilung des kranken Sohnes des Hauptmanns von Kapernaum heißt es über die Krankheit des Sohnes: "daß sein eigener Mensch krank war, das heißt, daß es ihm nicht seiner Natur entsprechend ging und er in Unwissenheit und Sünden war." Zitiert nach W. FÖRSTER, Die Gnosis, Bd. I, S. 232.

Erlösung, d.h. Entmischung der in der Schöpfung verlorenen pleromatischen Anteile der Gottheit bedeutet. Die gnostische Formel vom erlösten Erlöser trifft JUNGS Deutung des archetypischen Selbst insofern, als dieses in der Individuation sowohl als Erlöser des leidenden Ichs als auch vom bewußten Ich aus seiner Unwissenheit zu erlösendes gedacht ist. Erlösung ist somit kein freier, gnadenhafter Akt der Selbsterschließung Gottes, sondern ein der Gottheit notwendiger Akt. Soweit sich Gott auf seine Schöpfung einläßt, ist er nach den Gnostikern und C.G. JUNG selbst erlösungsbedürftig⁸¹.

Kommen wir nun zu den anthropologischen Konsequenzen dieser Soteriologie, so bedarf im Valentianismus der pneumatische Anteil des Menschen der Gestaltung der Erkenntnis nach,⁸² dies entspricht dem JUNG'schen Verständnis der erlösenden Selbsterfahrung als Prozeß einer Bewußtwerdung. Den Weg in die Tiefen der Seele zur Gnosis des Selbst, d.h. der pneumatischen Identität, identifiziert JUNG mit psychischer Heilung, ja psychischem Heil- und Erlöstwerden.

81) Auf die Analogie der christologischen Konzeption JUNGS von der Inkarnation der lichten Seite Gottes unter Aussparung des Dunklen, Chthonischen in Christus zur doketischen Christologie in der Gnosis kann hier nur hingewiesen werden. Vgl. zu diesem Gesamtkomplex das genannte Gnosis-Buch K. RUDOLPHs, S. 130-184, 'Erlösungs- und Erlöserlehre'.

82) Vgl. IRENÄUS, Adv. haer. I, 6,1: "das Pneumatische sei ausgesandt, daß es hier, mit dem Psychischen zusammengespannt, gestaltet werde, im Wandel mit ihm zusammengezogen, und das sei das Salz und das Licht der Welt (Mt 5,13-15)". Zitiert nach W. FÖRSTER, Die Gnosis, Bd. I, S. 184.

Hier zeigt sich seine tiefste Nähe zu den Systemen des frühchristlichen Gnostizismus, deren Soteriologie als Gnosis, Gnosisbringung - oder -wiedererlangung zu kennzeichnen ist⁸³. Gnostische wie JUNG'sche Heilslehre ist somit eine Soteriologie jener Auserwählten, die ihrer pneumatischen, göttlichen Herkunft wissend geworden sind.

In diesem Zusammenhang sei abschließend auf eine charakteristische Differenz der PAULUS-Interpretation bei FREUD und JUNG hingewiesen. FREUD versteht das paulinische Evangelium als wahnhafte Entstellung von Gebrochenheitserfahrungen, unter denen der Mensch zusammenbrechen müßte, hätte nicht die menschliche Seele die Fähigkeit der Abwehr des sich verschließenden Nicht-wahrhabenwollens und der daraus resultierenden Illusions- und Wahnbildung über ihre tatsächliche Verfallenheit⁸⁴

JUNG hingegen versteht die verzweifelte Klage des Ichs aus Röm 7,24, 'O ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich aus diesem Todesleib erretten', als Ursprungsort der Wandlung einer als ausweglos erscheinenden Leidenserfahrung zu einer Erfahrung der Erlösung⁸⁵:

"... unser geistiger Mensch tritt kopfschüttelnd herzu und sagt mit Faust: 'Du bist dir nur des einen Triebs bewußt' - Nichts erlöst daraus als der Geist, jener andere Pol des Weltgeschehens; nicht die

83) Vgl. dazu: K. RUDOLPH, Die Gnosis, S. 130-184, 'Erlösungs- und Erlöserlehre'.

84) Vgl. dazu die Seiten 453 ff.

85) Vgl. dazu noch einmal die Seiten 229 ff. dieser Arbeit.

Kinder des Fleisches, sondern die 'Kinder Gottes' erleben die Freiheit."⁸⁶

JUNG hält also im Gegensatz zu PAULUS und FREUD an einer heilen Restidentität des kranken Menschen in einem pleromatischen Seelengrund fest, was ihn wiederum mit der gnostischen Anthropologie und Soteriologie verbindet.

86) C.G. JUNG, Der Gegensatz Freud und Jung, in:
GW 4, S. 391.

3) Versuch einer theologischen Deutung und Kritik
der JUNG'schen Seelenheilkunde auf dem
Hintergrund der Theologie MARTIN LUTHERS

a) Einleitendes zur Methode

Die biographischen und theologiegeschichtlichen Reflexionen über die Ursprünge der JUNG'schen Seelenheilkunde und ihrer theologischen Implikationen lassen es methodisch geboten und berechtigt erscheinen, eine theologische Auseinandersetzung mit der 'soteriologischen' Psychotherapie JUNGs dort zu beginnen und auch exemplarisch durchzuführen, wo JUNGs ursprünglichstes theologisches Interesse lag: der spezifisch reformatorischen Ausprägung der christlichen Anthropologie und Soteriologie in ihrer geschichtlichen und gegenwärtigen Bedeutung. Zeigte schon der interpretatorische Teil, in welchem Ausmaß JUNGs Krankheits- und Heilungsverständnis religiös befrachtet ist, so beweist vollends das Spätwerk in seinen pneumatologisch-soteriologischen Reflexionen eine theologische Verwurzelung JUNGs, die nicht zuletzt mit spezifisch protestantischen Ausprägungen von Theologie und Frömmigkeit verbunden ist. Es sei nur beispielsweise an JUNGs interpretatorische Verknüpfung von Krankheit, Sünde und Unglauben erinnert¹. Nimmt man das biographische Wissen um JUNGs persönliches Engagement in der Frage nach der Wahrheit des protestantischen Glaubens hinzu, ist es methodisch und sachlich vertretbar, JUNGs Seelenheilkunde nebst ihren religions-synoptischen und häretischen Seitenwegen als negativ-kritische Auseinandersetzung mit der protestantischen Soteriologie und ihren anthropologischen Implikationen zu verstehen².

1) Vgl. die Seiten 195 ff.

2) Dies ist nicht als interpretatorische Ausschließlichkeit zu verstehen, sondern möchte als ein erster Versuch verstanden werden, JUNGs 'Soteriologie' theologisch zu interpretieren und zu kritisieren.

Die so notwendig werdende Konfrontation des JUNG'schen Ergebnisses der kritischen Infragestellung des protestantischen Glaubens mit der Theologie der Reformatoren selbst, soll im folgenden exemplarisch anhand der Theologie MARTIN LUTHERs durchgeführt werden, nicht zuletzt aufgrund der frappierenden Übereinstimmungen in bestimmten Frageansätzen: So waren die 'theologischen' Fragen JUNGs nach den Zusammenhängen von Schöpfung und Erlösung, Sünde und Rechtfertigung des Menschen vor Gott, Glaube und Erfahrung, Wort und Geist die Fragen LUTHERs, die seine theologische Rückbesinnung auf die Schrift bedingten³.

Es wurde bereits erwähnt, daß sich aus JUNGs Schriften kaum Hinweise ergeben, inwieweit er sich mit der Theologie LUTHERs beschäftigt hat⁴. Bemerkenswert ist seine Einschätzung des Protestantismus als "eines Seitenweges, der zum Prinzip erhoben wurde"⁵, als "etwas Unbalanciertem, zwar Dynamischem, das, eines Gegengewichtes erman- gelnd, hemmungslos in unzählige Subjektivismen sich auflöst"⁶, ein Urteil, das sich mit der katholischen Deutung und Kritik M. LUTHERs und der Reformation nahezu deckt⁷. JUNG spricht dem Protestantismus die Legitimität einer Kirche ab, er möchte ihn stattdessen als Manifestation eines universalen Individuationsprozesses verstanden wissen, der gegenwärtig in seiner (JUNGs)

3) Vgl. dazu: G. EBELING, Luther-Einführung in sein Denken, Tübingen 1964.

4) Vgl. S.500 f. Daß die sicherlich auch subjektive Wahl der kritischen Konfrontation der Seelenheilkunde C.G. JUNGs mit der spezifischen Ausprägung der reformatorischen Soteriologie bei M. LUTHER einer sachlichen Berechtigung nicht entbehrt, müssen die folgenden Erörterungen erweisen.

5) JUNG in einem Brief an Pfarrer H. WEGMANN vom 6.12.1945, in: Br I, S. 491.

6) A.a.O. S. 490.

7) So beispielsweise J. LORTZ und E. ISERLOH in: Kleine Reformationsgeschichte, 2. Aufl. Freiburg 1971, S. 32/33: "Ist Luther Hörer des Wortes Gottes geworden im vollen Sinn?" "Nein, Luther ist so sehr Sucher, Ringer, Kämpfer, daß er sich des Wortes bemächtigt, statt sich ihm schlicht gefangen zu geben." - "Zutiefst ist Luthers eigenes Christuserlebnis ("was Christum treibet") maßgebend für das, was von der Schrift anzunehmen ist und was nicht." Zusammenfassend wird daraus LUTHERs "stark subjektive bzw. erlebnisgebundene personalistische Art" herausgestellt.

Psychologie eine psychische Wiederentdeckung in Gestalt der schöpferisch-erlösenden Selbst- resp. Gotteserfahrung in der Seele des Einzelnen erfährt⁸. Der protestantische Glaube wird so in JUNGs Interpretation analog der Alchemie zu einem Vorläufer seiner Psychologie des kollektiven Unbewußten. M. LUTHER würde in diesem Kontext der JUNG'schen Interpretation des Protestantismus die Deutung eines 'religiösen Genies' erfahren, eines jener aus der Kirche und Tradition aufgestörter Einzelner, die von der Dynamis des archetypischen Geistes getrieben, eine neue Wandlungsstufe des Archetypus des inneren Gottes im Menschen signalisieren⁹. Natürlich ist zu fragen, ob JUNG mit dieser Deutung von LUTHERs Person und Werk diese richtig verstanden hat¹⁰. LUTHERs reformatorische Erkenntnisse waren zwar unlösbar mit seinen persönlichen Erfahrungen und Fragen verknüpft, dennoch nach seinem Selbstverständnis, weil in der Auseinandersetzung mit der Schrift gewonnen, theologische Erkenntnisse, die den Charakter der doctrina beanspruchen. Protestantische Theologie, soweit sie sich auf MARTIN LUTHER berufen will, wäre demnach gerade das Gegenteil einer auf subjektiven Erfahrungen begründeten Theologie, sie bildete vielmehr den Versuch einer Wiederherstellung der reinen Lehre gegenüber menschlichen

8) "So würde ich vorschlagen, diese Manifestation des immer deutlicher hervortretenden Individuationsprozesses nicht mehr als Konfession zu bezeichnen und in eine angebliche Kirche hineinzupressen, denn der Protestantismus ist eo ipso kirchenfeindlich. Eine Kirche muß eine gemeinsame Grundlage haben, und die ist die Bibel keinesfalls, auch nicht die Gestalt Christi... . Der Individuationsprozeß ist eine Entwicklung auf dem Mutterboden des Christentums. Er ist aber keine Kirche und wird keine Kirche, namentlich keine Gegenkirche, obschon er seine Wurzeln gerade eben in der Kirche, nämlich der Urkirche und ihrer Tradition hat." C.G. JUNG, Br I, S. 489/490.

-
- 9) Vgl. dazu noch einmal JUNGs Brief an Pfarrer WEGMANN, Br I, S. 490/491.
- 10) Zum Gesamtkomplex der Bedeutung der 'doctrina' bei LUTHER sei auf K.G. STECKs Untersuchung: Kirche und Lehre bei Luther, München 1963, hingewiesen. Die Auseinandersetzung LUTHERs mit ERASMUS um die Freiheit des Willens ist in wesentlichen Partien von dieser Frage nach der Legitimität des Anspruchs LUTHERs bestimmt, die rechte Lehre und die Klarheit der Schrift auf seiner Seite zu haben. So schreibt LUTHER an ERASMUS: "Reliquus est Lutherus unus, privatus, nuper natus cum suis amicis, in quibus neque tanta eruditio, nec tantum ingenium, nec multitudo nec magnitudo, nec sanctimonia, nec miracula, ut qui ne claudum quidem equum sanare queant, Scripturam ostentant, quam tamen dubiam habent, aequae ut altera pars, deinde spiritum iactant, quem nusquam ostendunt, Et alia quae tu plurima fando enumerare vales. ... Et testor deum in animam meam, perseverassem, adhuc hodie sic moverer, nisi urgente conscientia, et evidentia rerum me in diversum cogeret." 'De servo arbitrio', WA 18, 640,10-641,1 und 641,7-9. "Bleibt also der eine einzige Luther übrig, ein Einzelner, erst jüngst aufgekomen, mit seinen Freunden, bei denen keine so große Gelehrsamkeit, kein so hoher Geist, keine große Zahl, keine Bedeutung, keine Heiligkeit, keine Wunder vorhanden sind, Leute, die nicht einmal ein hinkendes Pferd gesund machen könnten. Diese prahlen mit der Schrift, die ihnen dennoch zweifelhaft ist, genau wie auf der Gegenseite, ferner brüsten sie sich mit dem Geist, den sie nirgends vorweisen, und sehr viel anderes, das du mit Recht aufzählen kannst. ... Und ich rufe Gott zum Zeugen über mein Herz an, ich wäre dabeigebblieben, und würde heute noch so beeindruckt werden, wenn nicht das Gewissen mir hart zusetzen und die Durchsichtigkeit der Sachen zum Entgegengesetzten mich zwingen würde." Übersetzung nach Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 1, S. 51.

Meinungen über die Schrift und die in ihr und den Dogmen der alten Kirche bezeugte Glaubenslehre. So schreibt LUTHER an ERASMUS: "Quid enim nos contendimus aliud, quam ut simplicitas et puritas doctrinae Christianae regnet, relictis et neglectis iis, quae per homines iuxta inventa et introducta sunt¹¹⁾?" Nach LUTHERs theologischem Selbstverständnis ist die Lehre gerade nicht sein, sondern Gottes¹²⁾. Eine Theologie, die an der Objektivität und Universalität der Heilszueignung festhält, wird gegenüber dem JUNG'schen 'Heilsweg' der je subjektiven Erlösungserfahrung des archetypischen Gottes die soteriologische Notwendigkeit der doctrina herausstellen müssen¹³⁾. Nur im Aufweis der Heilsbedeutung der Universalität und Objektivität des Erlösungsgeschehens für jeden einzelnen Menschen kann der Anspruch der JUNG'schen 'Soteriologie' theologisch kritisiert und zurückgewiesen werden. Insofern könnte von LUTHERs doctrina-Verständnis her JUNGs Position exemplarisch für die Theologie aufgearbeitet werden. Dies soll nun im folgenden versucht werden.

-
- 11) 'De servo arbitrio', WA 18, 648,6-8. 'Worum anders nämlich bemühen wir uns, als daß die Einfachheit und Reinheit der christlichen Lehre herrsche, nachdem das aufgegeben und nicht beachtet ist, was durch Menschen daneben erfunden und eingeführt ist?' Münchener Ausgabe Erg. Bd. 1, S. 58.
- 12) So auch K.G. STECK in 'Kirche und Lehre bei Luther', der LUTHERs Lehrbegriff aus seiner himmlisch-göttlichen Begründung ableitet. A.a.O. S. 32 ff.
- 13) Vgl. noch einmal LUTHER in 'De servo arbitrio': "Sine nos esse assertores et assertionibus studere et delectari, tu Scepticis tuis et Academicis fave, Donec te Christus quoque vocaverit. Spiritus sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores." WA 18, 605,30-34.

"Laß uns Bekenner sein und uns um verbindliche theologische Aussagen mühen und daran Freude haben, du zolle deinen Skeptikern und Akademikern Beifall, bis dich Christus auch wird gerufen haben. Der Hlg. Geist ist kein Skeptiker, nicht Zweifel oder subjektive Ansichten hat er in unsere Herzen geschrieben, sondern verbindliche Aussagen, die gewisser und unerschütterlicher sind als das Leben selbst und alle Erfahrung." Münchener Ausgabe Erg. Bd. 1, S. 14.

aus dem Unbewußten¹⁴. In dieser mythischen Krankheitsdeutung verwirklicht sich eines der therapeutischen Grundpostulate JUNGs, Krankheit durch Sinn- und Bedeutungsgebung derselben zu überwinden¹⁵. Das Problem der Heilung wird bei JUNG zum religiösen Problem, weil er aus den Archetypen des kollektiven Unbewußten als Sinnträgern die Erfahrung des Göttlichen im Menschen als numinoser Macht des Schöpferrischen und Erlösenden, Zerstörenden und Heilenden universal zu begründen sucht.

Der Krankheit als verlorener Ganzheit des Ichs mit dem kollektiven Unbewußten, genauer mit dem Archetypus des Selbst als zentralem Ordnungsfaktor desselben, entspricht auf der religiösen Ebene das verlorene Heilsein in Gott, der Abfall vom Schöpfer und damit im Sinne prometheischer Selbstbehauptung die Sünde¹⁶. - Kranksein und Heilsein werden als archetypische Erfahrungen zu religiösen Erfahrungen, die bestehende oder fehlende Relation des Ichs zum göttlichen Selbst in den Tiefen der Seele spiegelt sich psychisch als Heils- oder Unheilserfahrung des Ichs mit dem inneren Gott, als Friede oder Sünde coram Deo¹⁷.

14) Vgl. dazu das Beispiel einer mythischen Krankheitsdeutung JUNGs, in: Symbole der Wandlung, GW 5, S. 546: "Schon auf primitiver Stufe findet sich die Auffassung, daß die Lebenskraft sich abnütze, 'schlecht' werde oder in Verlust gerate und deshalb in gewissen Intervallen einer Erneuerung bedürfe. ... So bedeutet die mithrische Stiertötung ein Opfer an die furchtbare Mutter, d.h. an das Unbewußte, welches die Energie des Bewußtseins spontan an sich gezogen hat, weil letzteres sich zuweit von seinen Wurzeln entfernte, der Götter Mächte vergaß, ohne welche alles Leben verdorrt oder sich in perverse Entwicklungen mit katastrophalen Ausgängen verliert. Im Opfer verzichtet das Bewußtsein auf Besitz und Macht zugunsten des Unbewußten. Dadurch wird eine Gegensatzvereinigung ermöglicht... ."

-
- 15) Vgl. dazu noch einmal die zusammenfassende Darstellung A.J. ZIEGLERs, Jung und die psychosomatische Medizin, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. III, Freud und die Folgen, hrsg. von D. EICKE, Zürich 1977, S. 808-818.
- 16) So bemerkt JUNG zum Symbol des Falls: "Alles Verschiedensein von Gott ist Entfernung, Entfremdung, Abfall. Der Sündenfall war schon im Paradies unvermeidlich." *Mysterium Coniunctionis*, GW 14,1 S. 185.
- 17) Dazu sei noch einmal auf JUNGs grundlegenden Aufsatz: "Psychologie und Religion", in: GW 11, S. 70-117 verwiesen.

b) Die Bedrohung des Menschen durch Krankheit
und Sünde bei M. LUTHER und C.G. JUNG

b.1 Die Bedeutung von Krankheit und Sünde für
die Fähigkeit des Menschen zur Selbster-
kenntnis

JUNG hatte Gesundheit und Krankheit als komplementäre Ganzheit des Lebens begriffen. Im Menschen befinden sich heilende und pathogene Kräfte in einer Art von Fließgleichgewicht zwischen Bewußtem und Unbewußtem, entsprechend JUNGs Grundauffassung, daß das psychische Sein als unbewußt-bewußter Ganzheit Menschsein konstituiert und bestimmt. Von Krankheit spricht JUNG im Falle einer Spaltung dieser psychischen Seins- und Wirkungseinheit (Libido), sei es in Form einer Überflutung des Bewußtseins aus dem Unbewußten (Psychose) oder einer Abspaltung des Bewußtseins vom unbewußten Urgrund (Neurose und psychosomatische Erkrankungen). In der Erkrankung selbst erweist sich aber bereits die Wirklichkeit heilender Gegenmächte: in der Psychose sind die Wahninhalte Träger von Bedeutung und Sinn für das zerbrechende Ich, in Neurose und psychosomatischen Erkrankungen weist das Leidenssymptom das leidende Ich auf die heilsame Macht des Unbewußten; die Seele als bewußt-unbewußte Wirkungseinheit strebt demnach natürlicherweise zur Vereinigung des Gegensätzlichen, zur erneuerten Ganzheit. In den Mythen der untergehenden und wiedererstrahlenden Sonne, des sterbenden und auf-erstehenden Helden, des kranken und erneuerten Königs sah JUNG allegorische Verdichtungen der Erneuerung des Lebens in der Krankheit als einem symbolischen Sterben und Wiedergeborenwerden des bewußten Ichs.

Die anthropologischen Grundannahmen, aus denen JUNGs Krankheits- und Heilsverständnis resultiert, liegen in der Bestimmung des Menschen als psychisch verdichtetem Spiegel Gottes und seiner Schöpfung, als *coincidentia oppositorum* von Gott und Mensch. Die Psyche bildet in der Unmittelbarkeit des Ichs zum Archetypus des Selbst im Unbewußten die Unmittelbarkeit von Gott und Mensch ab. Die Religionen spiegeln insbesondere in ihren soteriologischen Aussagen über des Menschen Unheil und Heil in Gott die psychische Wandlung des Archetypus des Selbst, resp. Gottes in der Bewußtwerdung des Menschen zum Ich aus dem kollektiven Unbewußten, symbolisch dargestellt im Mythos vom Ursprung und Fall, sodann die Rückkehr des Ichs zu seinem verlorenen Ursprung im unbewußten Selbst, resp. Gott, was dem theologischen Erlösungssymbol der *Anakephalaiosis* entspricht¹⁸. Innerhalb dieses Systems interpretiert JUNG auch die christliche Soteriologie als eine symbolische Manifestation des sich in Schöpfung, Fall und Erlösungpiegelnden Wandlungsprozesses der universalen Archetypen im menschlichen Bewußtsein¹⁹. Aus diesem Grund koinzidieren für JUNG psychisch Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, Selbst- und Gotteserkenntnis²⁰. JUNG hat diese Entdeckung einer seelischen

18) Zum theologischen Begriff der *ἀνακεφαλαίωσις*, 'recapitulatio', der von IRENAUS in die Soteriologie eingeführt wurde, vgl. A. ADAM, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, 2. Aufl. Gütersloh 1970, S. 161 f.

19) "Das Dogma drückt den lebendigen Prozeß des Unbewußten passend aus in der Form des Dramas von Sünde, Buße, Opfer und Erlösung." JUNG, in: Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 50.

20) Die bei JUNG unterbelichtete Seite der Welterfahrung wird in seiner These von der Synchronizität (Koinzidenz psychischen und physischen Geschehens auf archetypischer Grundlage) einzuholen versucht. Auch hier korrespondieren Mikro- und Makrokosmos in einer Art von praestablierter Harmonie. Vgl. zum Ganzen bei JUNG: "Über Synchronizität", in: GW 8, S. 579-591.

Unmittelbarkeit des Ichs zu Gott als eine der geistigen Errungenschaften der Reformatoren bezeichnet. Prüft man diese These bei M. LUTHER, so ist JUNG darin recht zu geben, daß sich in Luthers Theologie die Relation von Gott und Mensch auf eine innere geistliche Sphäre, homo interior, spiritus, voluntas, cor, conscientia, homo spiritualis genannt²¹, konzentriert. LUTHER begreift jedoch diese Subjektivität vor Gott nicht als eine analogia animae, eine Unmittelbarkeit zu Gott, aus der das menschliche Ich zu einer unmittelbaren Identität von Selbst- und Gotteserfahrung gelangen könnte. Nach LUTHER ist diese psychische Innerlichkeit eine konkret von der Sünde besessene, in sich selbst verkrümmte Subjektivität. Diese anthropologische Kehre bei LUTHER, die nur aus dem Begründungszusammenhang seiner Christologie zu verstehen ist, unterscheidet ihn von der gesamten vorgegebenen scholastischen Tradition, die diese Innerlichkeit als eine Art 'neutraler Zone' begriff²². Die theologische Aussage, gegen die sich JUNG am stärksten gewandt hat, der Mensch sei Sünder und darum unfähig zur Selbst- und Gotteserkenntnis, ist für LUTHER der Anfang der Selbsterfahrung coram Deo angesichts der Verkündigung des gekreuzigten Christus²³.

21) Vgl. dazu: W. JOEST, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, S. 212 ff.

22) Vgl. dazu JOEST, §6 'Luthers Auseinandersetzung mit den Konstitutionstrichotomien', S. 164 ff, sowie §7.2 'Die innere Struktur der geistlichen Entscheidungssphäre!', S. 210 ff.

23) Vgl. JOEST: "Der gekreuzigte Christus als Urbild des Menschen vor Gott besagt, daß kein Mensch vor Gott aus eigener Wirkkraft recht sein kann. Denn sein Tod an unserer Statt ist ja das Gericht über das, was wir von uns her aus eigenem sind und leisten." A.a.O. S. 128.

Die natürliche Fähigkeit des Menschen zur seelischen Selbsterkenntnis beurteilt LUTHER als nichtig:

"De formali vero causa, quam vocant animam, numquam convenit, numquam conveniet inter Philosophos" - Nec spes est, hominem in hac praecipua parte sese posse cognoscere quid sit, donec in fonte ipso, qui Deus est, sese viderit."²⁴ "Et quod miserabile est, nec sui consilii, aut cognitionum plenam et certam habet potestatem, Sed in his subiecta est casui et vanitati."²⁵ LUTHER begreift also die seelische Selbsterkenntnis als einen Wahn, eine verkehrte Erkenntnis, damit ist auch die vermeintliche Identität von Selbst- und Gotteserkenntnis im Sinne einer analogia animae als ein falsches Bewußtsein zu bezeichnen. Das theologoumenon der imago Dei, von JUNG als Beweis einer spiegelbildlichen Identität Gottes und des Menschen in der Seele herangezogen²⁶, behält bei LUTHER allein eine eschatologische, innerweltlich verlorene Bedeutung: "Et qualis fuit terra et coelum in principio ad formam post sex dies completam, id est, materia sui,

24) Disputatio de homine, WA 39 I, 175, 32-33 (These 15), resp. 175, 36-37 (These 17)

"Über die gestaltende Ursache aber, als welche sie die Seele bezeichnen, wurde nie und wird nie unter Philosophen Einigkeit erzielt."

"Es besteht auch keine Aussicht, daß der Mensch vornehmlich in diesem Teil sich seinem Wesen nach erkennen könne, solange er sich nicht in der Quelle selbst, welche Gott ist, wahrgenommen hat." Übers. nach G. EBELING, Disputatio de homine, Lutherstudien II/1, Tübingen 1977, S. 18.

25) A.a.O. WA 39 I, 176, 1-2 (These 18)

"Und was jämmerlich ist: nicht einmal über seinen Entschluß oder seine Gedanken hat er volle und zuverlässige Gewalt, sondern ist darin dem Zufall und der Nichtigkeit unterworfen." G. EBELING, A.a.O. S. 19.

26) Vgl. dazu die Ausführungen JUNGs über die imago Dei, in: Aion, GW 9.2, S. 46 ff.

Talis est homo in hac vita ad futuram formam suam,
cum reformata et perfecta fuerit imago Dei."²⁷

Demnach beruht die Unfähigkeit zur seelischen Selbsterkenntnis nach LUTHER zunächst auf der Unwissenheit des Menschen um den Ursprung (fons) und das Ziel (telos) seiner Existenz, welche aus seinem faktischen Nicht-Bezogensein auf Gott, den Schöpfer resultiert. Zweitens ist diese Unfähigkeit zur Selbsterkenntnis vor Gott in jenem Herrschaftswechsel begründet, der den Menschen fortan zum hörigen Sklaven von Sünde und Tod werden ließ: "Post lapsum vero Adae subiecta potestati diaboli, peccato et morti, utroque malo suis viribus insuperabili et aeterno."²⁸

Selbsterkenntnis wird für LUTHER zu einem Offenbarungsinhalt²⁹: "Cognitio sui" als "peccator fieri" ist ein passivisches Erkanntwerden von Gott und vor Gott.

"Non enim potuit homo ex se ipso scribere, quod talis esset coram Deo, nisi ipse Deus hoc ipsum revelaret."³⁰
Diese Selbsterkenntnis coram Deo ist bei LUTHER keine Erfahrung eines den Menschen umbergenden

27) Disputatio de homine, WA 39 I, 177, 7-10 (These 37 + 38)

"Und wie sich Erde und Himmel im Anfang zu der nach sechs Tagen vollendeten Gestalt verhielt, nämlich als deren Stoff, so verhält sich der Mensch in diesem Leben zu seiner zukünftigen Gestalt, bis dann das Ebenbild Gottes wiederhergestellt und vollendet sein wird." G. EBELING, A.a.O. S. 23.

28) Disputatio de homine, WA 39 I, 176, 10-12 (These 22).

"Daß der Mensch als Geschöpf aber nach Adams Fall der Macht des Teufels unterworfen ist, nämlich der Sünde und dem Tode - beides Übel, die durch seine Kräfte nicht zu überwinden und ewig sind." G. EBELING, A.a.O. S. 20.

29) Vgl. dazu: H.J. IWAND, Rechtfertigungslehre und Christusglaube, 3. Aufl. Darmstadt 1960, S. 77-88, 'Selbsterkenntnis und Offenbarung'.

30) Zusatz zu Röm 3,4, WA 56, 229. "Denn der Mensch hätte nicht aus sich selbst wissen können, daß er so vor Gott dasteht, wenn es ihm Gott nicht selbst offenbarte." Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 2, S. 99.

Schöpfergottes, und insofern, wie bei JUNG eine Ganzheits- und Heilserfahrung, sie ist eine Erfahrung göttlichen Zornes und Gerichtes über den Menschen, die ihn zerschlägt³¹. - Die von JUNG im Protestantismus konstatierte Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung wird von LUTHER allein negativ als Anfechtungserfahrung problematisiert; sie ist ein seelisches Sterben ohne eine heilende, erlösende Wiedergeburt des Ichs aus Gott:

"Sed et ego novi hominem, qui has poenas saepius passum sese asseruit, brevissimo quidem temporis intervallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere, nec calamus scribere, nec inexpertus credere potest, ita ut, si perficerentur aut ad mediam horam durarent, immo ad horae decimam partem, funditus periret, et ossa omnia in cinerem redigerentur. Hic deus apparet horribiliter iratus, et cum eo pariter universa creatura. Tum nulla fuga, nulla consolatio,

31) So schreibt LUTHER in seiner Auslegung des zweiten Bußpsalms, Ps 32, Vers 3, WA 1, 169, 5-12: "...., das der Hlg. Geist leuchtet schrecklich in eine vermessene Seele, daß er sie demütige und sich erkennen lerne. darum spricht sie, Oh weh, Gott, wie lang soll das Anblick leuchten? meine (Ge)beine werden davor alt, schwach, krank, mich dunkt, ich muß gründlich verderben ewiglich.
- Das Geschrei kommt von der großen Angst eigener Erkenntnis, welches kommt vom Ansehn empfindlichen Blickes des göttlichen Gerichtes wie gesagt ist...".

nec intus, nec foris, sed omnium accusatio.

... In hoc momento (mirabile dictu) non potest anima credere, sese posse umquam redimi, nisi quod sentit nondum completam poenam. Est tamen aeterna, neque potest eam temporalem existimare, solum relinquitur nudum desiderium auxilii, et horrendus gemitus, sed nescit unde petat auxilium. Hic est anima expansa cum Christo, ut dinumerentur omnia ossa eius, ...".³²

-
- 32) Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute. 1518, WA 1, 557,33 - 558,6.

"Und auch ich kenne einen Menschen, der versichert hat, er habe diese Strafen öfters erlitten; sie hätten zwar nur sehr kurze Zeit gedauert, sie wären aber so schwer und so höllisch gewesen, daß ihre Gewalt keine Zunge aussprechen, keine Feder beschreiben, noch jemand, der es nicht erfahren, glauben könne; so daß, wenn sie ihren höchsten Grad erreichen oder eine halbe Stunde, ja nur den zehnten Teil einer Stunde anhalten würden, so müßte er gänzlich zugrundegehen und alle seine Gebeine würden in Asche verwandelt werden. Hier erscheint Gott schrecklich zornig und mit ihm zugleich die gesamte Schöpfung. Alsdann weiß man nicht, wo aus noch ein, da ist kein Trost weder von innen noch von außen, sondern alles wird zum Ankläger. ... In solchen Augenblicken kann die Seele (es ist wunderbarlich zu sagen) nicht glauben, daß sie jemals erlöst werden könne, nur daß sie die Strafe noch nicht völlig empfindet. Sie ist aber doch ewig, und sie kann sich auch nicht für zeitlich halten; es bleibt ihr nur das bloße Verlangen nach Hilfe und ein erschütterndes Seufzen übrig, aber sie weiß nicht, woher sie Hilfe nehmen soll. Hier ist die Seele mit Christus weit ausgespannt, so daß man gleichsam alle ihre Gebeine zählen kann...". Münchener Ausgabe Bd. 1, S. 185/186.

Diese Auszüge mögen genügen, um zu zeigen, wie LUTHER die unmittelbare Gotteserfahrung ohne Christus in der menschlichen Seele einschätzte: Hier offenbart sich der Deus nudus in maiestate, dessen 'kabod' über die Seele hinwegrollt, der fordernd-straftende Gott des Gesetzes, der den Menschen ohne Aussicht auf Rettung in seiner Selbstverlorenheit fixiert. Jener in der Seele erfahrene Gott, den JUNG ob seiner Paradoxie mit dem Archetypus des Selbst resp. Gottes als coincidentia oppositorum identifizierte, ist nach LUTHER ein für den Menschen unergründlicher, weil verborgener Gott:

"Deus absconditus in maiestate, neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur vitam, mortem, et omnia in omnibus."³³

Die Erfahrung des Deus absconditus ist bei LUTHER eine Erfahrung der Heillosigkeit des Ichs vor einem Gott, dessen dämonischer Paradoxie die Gebrochenheit unserer Existenz zu entsprechen scheint.

- So sind die Reflexionen LUTHERs über die seelische Selbst- und Gotteserfahrung dahingehend zusammenzufassen, daß es ohne Christus kein Heil des Menschen in Gott geben kann. Heilung, Heil und Erlösung der Seele werden zu Offenbarungsinhalten, die jenseits der innerweltlichen Realitäten und Möglichkeiten der seelischen Existenz begründet sind. Was es mit Gott und dem Menschen auf sich hat, ist der menschlichen Seele verborgen, es muß ihr offenbart, von außen zugesagt werden, hier stehen bei LUTHER audire gegen videre, fides gegen experiari³⁴. Der deus revelatus im

33) De servo arbitrio, WA 18, 685,21-24. "... der in seiner Majestät verborgene Gott beklagt weder den Tod, noch hebt er ihn auf, sondern wirkt Leben, Tod und alles in allem." Münchener Ausgabe Erg. Bd. 1, S. 108.

34) Dies entspricht der Grundstruktur von LUTHERs Wort-Glaube-Christus Korrelation. Vgl. dazu: W. JOEST, Ontologie der Person bei Luther, § 11, Wort und Christus, S. 355-395.

gekreuzigten Christus, die Predigt des Gottes, der sich durch Christus und sein Wort in Grenzen eingeschlossen hat, ist allein der Gott, der den Menschen etwas angeht, jede andere Vorstellung Gottes wird bei LUTHER zum Abgott erklärt: "Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos. Hic enim vere valet illud: Quae supra nos, nihil ad nos."³⁵

Die Abgründigkeit der Selbsterfahrung in der Anfechtung, - die Erfahrung einer Gebrochenheit, die ihren Grund nicht weiß und sich vor einem inneren Richter Gott als unrettbar verloren erfährt-, bekommt für LUTHER im Lichte des Wortes vom gekreuzigten Christus eine soteriologische Bedeutung: Die Offenbarung Gottes als eines Gott des Gesetzes wird zum göttlichen Therapeutikum, insofern es uns unsere Krankheit coram Deo erkennen läßt und uns aus uns selbst heraus zu Christum treibt.

In diesem Sinne interpretiert LUTHER das Gesetz Mose als heilsame Einübung des Christusglaubens:

"Mosi vero et legislatoris opus est contrarium, ut per legem homini miseriam suam patefaciat, ut sic contritum et confusum in sui cognitione, ad gratiam praeparet et ad Christum mittat et sic salvus fiat."³⁶

Die Krankheit der Sünde ist nach LUTHER primär der Wahn des Menschen, sein Leben aus sich selbst heraus 'meistern' zu können, nicht Geschöpf sondern Schöpfer seiner selbst zu sein, nicht Hörer sondern

35) De servo arbitrio, WA 18, 685, 5-7.

"Soweit sich nun Gott verbirgt und von uns nicht erkannt werden will, geht er uns nichts an.

'Quae supra nos, nihil ad nos'".

Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 1, S. 108.

36) De servo arbitrio, WA 18, 679, 33-36.

'Des Moses jedoch und des Gesetzgebers Werk ist das Gegenteil davon (gemeint ist die Verblendung des menschlichen Elends durch Satan), nämlich, daß er durch das Gesetz dem Menschen sein Elend enthüllt, so daß es den in der Erkenntnis seiner selbst Zerschlagenen und irre gemachten zur Gnade bereitet und zu Christum treibt, und er so gerettet werde." Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 1, S. 100.

Täter zu sein³⁷. Der Begriff der Werkgerechtigkeit wird zum Brennspiegel eines Existierens aus dem Vertrauen auf die eigene Kraft. Das negative Pendant dieses Existenzmodus sind die Verzweiflung und der Gotteshaß. -

Die Analogie dieses Sündenverständnisses LUTHERs zum Krankheitsbegriff S. FREUDs wurde bereits angesprochen³⁸: die Selbstverschlossenheit des kranken Ichs bedingt seinen illusionären Anspruch, Herr und Helfer seiner selbst zu sein, sich eher sterben zu lassen, als einer liebenden, heilenden Zuwendung von außen zu öffnen.

Im Gegensatz dazu sieht JUNG die komplementäre seelische Beziehung von Gott und Mensch als auch durch Sünde und Krankheit nicht endgültig aufhebbare Ganzheit an. Sünde, Krankheit und Tod sind nicht wie bei LUTHER und FREUD irreversible Bestimmungen menschlichen Existierens, sondern eine temporäre Abwesenheit des Heils, das in den Tiefen der Seele der Wiedergeburt harrt. Der Mensch wird bei JUNG aus den Tiefen seiner Seele, wenn auch dessen unbewußt, als heils- und erlösungsfähig gedacht, wohingegen FREUD und LUTHER aus der seelischen Gebrochenheit des Menschen als einer unheilbaren Krankheit seine Heils- und Erlösungsbefähigkeit begründen. In der Anthropologie LUTHERs und FREUDs gibt es kein innerweltliches Heilsein des Menschen.

37) Vgl. dazu die berühmte Aussage LUTHERs aus der 'Disputatio contra scholasticam theologiam', 1517: "Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum." WA 1, 225, 17.
Vgl. auch W. JOESTs Interpretation des 'audire gegen operari' in: Ontologie der Person bei Luther, S. 291-294.

38) Vgl. die S. 383 ff.

Die Gottes- und die Selbsterfahrung des heillosen Menschen koinzidieren in ihrer illusionären Verkenennung Gottes und des Selbst, denn das gebrochene Selbst begegnet auch in seinem Gottesbild der Gebrochenheit seines eigenen Seins. So resümiert LUTHER in seiner frühen Römerbrief-Vorlesung zu Röm 8,7:

"Haec Curvitas et pravitas et iniquitas in Scripturis multipliciter arguitur sub nomine fornicationis et Idolatriae, et est, ut supra capitulo precedente 6. dictum est, profundissima in natura, immo est ipsa vulnerata et per totum fermentata natura, adeo ut non solum sine gratia fit irremediabilis, sed etiam incognoscibilis ad plenum."³⁹

Eine subjektive Erkenntnis der Krankheit im Sinne des Erkennens ihres Begründungszusammenhangs durch das leidende Ich selbst, ist nach LUTHER und auch FREUD nicht möglich. LUTHER interpretiert die biblische Sicht der Fähigkeit des Menschen zur Krankheitseinsicht wie folgt:

"Scriptura vero talem proponit hominem, qui non modo sit ligatus, miser, captus, aeger, mortuus, Sed qui addit, operante Satana principe suo, hanc miseriam caecitatis miseris suis, et se liberum, beatum, solutum, potentem, sanum, vivum, esse credat."⁴⁰

39) WA 56, 361, 18-22.

"Dieses verkrümmte, verkehrte, gottwidrige Wesen wird in der Schrift vielfältig gebrandmarkt unter dem Namen Hurerei und Abgötterei und wurzelt, wie's oben im vorhergehenden 6. Kapitel gesagt ist, zutiefst in unserer Natur, ja sie ist eben die verwundete und ganz und gar durchsäuerte Natur, so sehr, daß sie ohne Gnade nicht bloß unheilbar, sondern auch gar nicht vollständig erkennbar ist." Münchener Ausgabe Erg. Bd. 2, S. 264.

40) De servo arbitrio, WA 18, 679, 23-26.

"Die Schrift jedoch schildert den Menschen als solchen, der nicht nur gebunden, elend, gefangen, krank und tot, sondern der auf Grund des Wirkens des Satans, seines Fürsten, seinem Unglück dieses Elend der Blindheit hinzufügt, daß er glaubt, er sei frei, glücklich, erlöst, mächtig, gesund, Lebendig."

Münchener Ausgabe Erg. Bd. 1, S. 100.

Sich selbst als sündig, resp. krank zu erkennen, wird nach LUTHER und FREUD dem Menschen nur durch ein ihm von außen widerfahrendes Offenbarungsgeschehen zuteil. Christus der Heiland, resp. der Arzt vergegenwärtigen jene überwältigende Beziehungsrealität, die das leidende Ich aus seiner Selbstverkrümmung herausreißt und einer heilenden Erkenntnis der Wahrheit über sich selbst überhaupt erst zugänglich macht⁴¹.

JUNG hingegen hält an der Fähigkeit des Menschen fest, auch in seiner psychischen Gebrochenheit vor sich selbst mittels des Dialogs mit seinem Unbewußten offenbar zu werden⁴².

41) Zur ebenso notwendigen Differenzierung des Heilungsverständnisses bei LUTHER und FREUD, vgl. die S. 391 f. dieser Arbeit.

42) Aufgrund dieser Reflexionen über die Möglichkeiten menschlicher Selbsterkenntnis müssen LUTHER und JUNG zu einer diametral entgegengesetzten Einschätzung der Bedeutung des 'lumen naturae' kommen. Für LUTHER ist dieses vermeintliche Licht Dunkelheit, ja Blindheit; vgl. dazu LUTHERs Zusatz zu Röm 8,3 in seiner Römerbriefvorlesung: WA 56, 356-357. JUNG sieht hingegen im 'lumen naturae' die Überlegenheit des bewußten Menschen gegenüber dem in seiner Totalität unbewußten Gott: "... daß der Mensch zwar ein unendlich kleines, aber konzentrierteres Licht als er, der Gott besitzt...". So in: Antwort auf Hiob, GW 11, S. 403.

b.2

Heilung durch Selbsterkenntnis ?

Die heilende Selbsterkenntnis beginnt bei JUNG, wie im interpretatorischen Teil ausgeführt wurde⁴³, mit der psychischen Realisierung des Schattens im bewußten Ich. Ist Sünde Unwissenheit, so JUNG, wird es zur Aufgabe des Menschen, in seiner Bewußtwerdung die Sünde zu überwinden. Da aber JUNG das Böse psychisch-substantial, d.h. archetypisch, begreift, ist die Auseinandersetzung des Ichs mit dem Schatten eine unendliche; eine Erlösung von dem Bösen kann es in diesem System nicht geben. JUNGs Erlösungsdenken kreist darum um eine Möglichkeit zur Überwindung der Dualität von Gut und Böse in einer übergeordneten Ganzheit, die die Gegensätze aufhebt. Die Gnosis einer dem zerrissenen Ich übergeordneten Ganzheit eines inneren Gottes, dessen leidender Exponent das Ich ist, konstellierte nach JUNG jenen heilenden Sinn, der die Bewußtwerdung der Paradoxie des inneren Gottes und das Leiden des Menschen an dieser Gegensätzlichkeit als Aufgabe des bewußten Ichs begreift. Christi Kreuztragung und Kreuzigung sind für JUNG Symbole der Suspension des Ichs zwischen den Gegensätzen des seiner selbst unbewußten Gottes, an dessen Bewußtwerdung das Ich leidend teilhat. Die in Christus präfigurierte Erlösung Gottes im Menschen und des Menschen in Gott ist eine vom Menschen zu vollendende Aufgabe, dies schließt das Leiden an der dunklen Seite Gottes, dem Bösen, als passiver Aufgabe mit ein⁴⁴. Sieht JUNG

43) Vgl. die S. 229 ff.

44) Nach JUNG war ja das Erlösungswerk unvollständig geblieben, da Gott in Christus seine dunkle Seite von der Inkarnation ausgeschlossen hatte und der Mensch daher mit der Bewältigung des Bösen allein konfrontiert war. Vgl. die S.

so den Menschen als zur leidend-aktiven Auseinandersetzung mit der Sünde bestimmt, begreift LUTHER diesen Versuch als Wahn des in sich selbst verkrümmten Menschen, der sich mittels der 'Werkgerechtigkeit' selbst erlösen will. So schreibt er in der Auslegung der Bußpsalmen zu Ps 31,1⁴⁵: "denn es kann sich selbst niemand heraushelfen, darum selig sind sie, nicht, die keine Sünde haben oder sich selbst herausarbeiten, sondern allein die, denen sie Gott aus Gnaden erläßt."⁴⁶ Anders als JUNG die Sünde relational, als zerbrochene Beziehung zu Gott verstehend, fallen bei LUTHER Erkenntnis der Sünde und Erkenntwerden vor Gott zusammen. Selbsterkenntnis als Sünder ist keine Möglichkeit des Menschen aus sich selbst heraus, sie ist ein passives Widerfahrnis des Offenbarwerdens im Modus des Sterbens des Ichs⁴⁷. Seelisches Kranksein wird bei LUTHER unter den Begriffen der Anfechtung, der Angst, Traurigkeit, Verzweiflung und des Eingeschlossen-seins thematisiert; begründet wird es aus dem Leiden der gefallenen Schöpfung unter der Macht der Sünde. Für LUTHER müssen somit vor Gott Heilung des seelisch Kranken und Vergebung der Sünde zusammenfallen. Entsprechend seines Verständnisses der Sünde als zerbrochener Beziehungsrealität des in sich selbst verkrümmten Ichs zu seinem Schöpfer, Gott, gibt es für den kranken sündigen Menschen in der gefallenen

45) "Wohl dem, dem die Übertretungen vergeben sind, dem die Sünde bedeckt ist."

46) WA 1, 167, 11-13. Vgl. dazu auch: G. EBELING, Luther - Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, S. 157-177 'Person und Werk'.

-
- 47) So schreibt LUTHER in seiner Auslegung des 1. Bußpsalms, Ps 6, zu Vers 2 'denn alle meine Gebeine erschrocken sind': "Und ist hier zu merken, daß dieser Psalm und seinesgleichen nimmer mehr wird gründlich verstanden oder gebetet, es gehe denn dem Menschen der Anfall unter die Augen, als denn geschieht im Sterben und letzten Hinfahren, und selig, denen das im Leben widerfährt, denn es muß zu einem Untergang kommen mit einem jeglichen Menschen. Wenn nun der Mensch also untergeht und zunichte wird in allen seinen Kräften, Werken, Wesen, daß nicht mehr denn ein elender, verdammter, verlaßner Sünder da ist, dann kommt die göttliche Hilfe und Stärke." WA 1, 160, 10-17.
Vgl. dazu auch: A. PETERS, Glaube und Werk, Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift, 2. Aufl. Berlin 1967, S. 27-59.

Schöpfung keine Heilung. In seiner Interpretation von Ps 6 beschreibt LUTHER die tiefste Krankheit der Seele als Erfahrung des Verlassenseins von Gott: "Abkehren Gottes, das ist innwendig entsagen, verlassen, davon das greulich Erschrecken, und gleich ein anhebend Verdamnis empfunden wird, ... Wiederkehren aber ist inwendiger Trost und Enthaltung in fröhlicher Hoffnung, darum spricht er, erlöse meine Seele, also sprech er, sie ist versunken und verdammt, zeuch o. rei sie wieder heraus. 'Mach mich selig und gesund'. Denn das ist die tiefste und gröſste Krankheit der Seele, darinne sie mte ewiglich verderben, wenn sie bleiben also sollte."⁴⁸

JUNG hatte ebenfalls die mangelnde religio des Ichs zum inneren Gott als die Krankheit der Seele diagnostiziert, jedoch in der charakteristischen Umkehrung, daß das Ich sich zu diesem Gott zurückwenden könne. Bei LUTHER gibt es keine Rückkehr des Ichs zu Gott, nachdem sich Gott selbst von ihm abgewandt hat. - Heilung, Heil und Erlösung kommen von Gott zu dem total negativ Bestimmten, zu dem in sich selbst rettungslos verlorenen Menschen, es gibt keinen heilen Anknüpfungspunkt der Erlösung in der Seele des Menschen.

48) WA 1, 161,9-17.

b. 3 Caro und Pneuma in ihrer Bedeutung für
Krankheit und Heilung des Menschen -
Die Frage nach dem 'Anknüpfungspunkt'

LUTHERs Anthropologie zerstört den traditionellen Leib-Geist Dualismus mit der theologischen Implikation eines sogenannten natürlichen Anknüpfungspunktes für das Erlösungswerk Gottes am Menschen in der Sphäre des Geistes in seiner Definition des Menschen als caro. Der Mensch ist Fleisch nicht nur in einer abgrenzbaren Sphäre des Leiblichen, Triebhaften, er ist caro in Leib, Seele und Geist. LUTHER bemerkt dazu in seiner frühen Vorlesung über den Galaterbrief von 1519: "Igitur spiritualis homo totus homo est, quantum sapit quae Dei sunt, carnalis totus quantum sapit quae sua sunt."⁴⁹ Das Geist- oder Fleisch-Sein wird so nicht substantial, sondern relational zu Gott umschrieben. Der Mensch ist spiritualis, soweit er auf Gott, carnalis, soweit er auf sich selbst bezogen lebt.⁵⁰ Diese anthropologische Grundentscheidung allein wahrt nach LUTHER die Totalität des extra nos unserer Heilwerdung in Gott, denn sie zerschlägt die menschliche Illusion eines mit dem Geist identifizierten heilen Restes im Menschen, der der Heilung durch Gott im Erlösungswerk Christi nicht bedürfe. Die soteriologische Notwendigkeit einer solchen illusionslosen Deutung des Menschen vor Gott hat LUTHER in seiner Schrift über den unfreien Willen christologisch begründet:
"Si enim praestantissimum in homine non est impium neque

49) Gal 5, 19-21, WA, 589, 1-3.

So ist also der geistliche Mensch der ganze Mensch, soweit er Geschmack daran hat, was Gottes ist, der fleischliche Mensch ist der ganze Mensch, soweit er daran Geschmack hat, was sein ist.

50) Vgl. dazu im Einzelnen: W. JOEST, Ontologie der Person bei Luther, S. 164-175.

perditum aut damnatum, sed solum caro, id est, crassiores et inferiores affectus, qualem rogo faciemus Christum redemptorem? An precium sanguinis eius tam vile faciemus, ut solum id, quod vilissimum est in homine, redemerit, praestantissimum vero in homine per sese valeat et Christo non habeat opus? ut Christum deinceps praedicemus redemptorem non totius hominis, sed partis eius vilissimae, scilicet carnis, Hominem vero ipsummet suiipsius redemptorem in potiore sui parte."⁵¹ JUNG hingegen sieht eine Heilungs- Heils- und Erlösungspotentialität als im kranken, sündigen Menschen verbliebene, ihre nicht erfahrene Wirkung resultiert lediglich aus einer momentanen Unbewußtheit. Die aktive, bewußte Anknüpfung des Menschen an die psychische Repräsentanz des Pneumatischen in ihm, dem kollektiven Unbewußten mit seinen Archetypen, identifiziert JUNG mit dem heilenden psychischen Weg zur verlorenen Ganzheit des Ichs im Selbst als der psychischen Repräsentanz Gottes in der Seele. "Der Abstieg in die Tiefe führt zur Heilung. Er ist der Weg zum ganzen Sein, zum Schatz, den die leidende Menschheit dauernd sucht... . Es ist der Ort ursprünglicher Unbewußtheit und zu gleicher Zeit der Ort des Heils und der Erlösung, weil er das Juwel der

51) WA 18, 744,6-14. "Wenn nämlich das Vortrefflichste nicht gottlos, verderbt oder verdammt ist, sondern allein das Fleisch, d.h. die gröberen und niederen Affekte, was für einen Erlöser werden wir, frage ich, aus Christus machen? Wollen wir etwa den Preis seines Blutes so gering achten, daß er allein das, was das Wertloseste im Menschen ist, erlöst hat, dagegen das Vortrefflichste im Menschen durch sich selbst kräftig ist und Christus nicht mehr nötig hätte? so daß wir demnächst Christum als Erlöser nicht des ganzen Menschen, sondern seines wertlosesten Teiles, nämlich des Fleisches, predigen, den Menschen aber selbst als den Erlöser seiner selbst in seinem vorzüglicheren Teil." Münchener Ausgabe Erg. Bd. 1, S. 186.

Ganzheit enthält." - "Er ist ein Individuationsprozeß, ein Identischwerden mit der Ganzheit der Persönlichkeit, dem Selbst. In der christlichen Symbolik ist die Ganzheit Christus, und der Heilungsvorgang besteht in der imitatio Christi."⁵² Dieses Motiv eines pneumatisch bestimmten, unbewußten heilen Restes in der menschlichen Seele könnte man als den 'gnostischen' Kern der JUNG'schen Heilspsychologie bezeichnen, der ihn zutiefst von der Soteriologie eines PAULUS und LUTHER und auch der 'negativen Soteriologie S. FREUDs unterscheidet. Nach LUTHER kommt das Heil zu dem total negativ Bestimmten, Gott wendet sich dem in sich selbst verlorenen Menschen in Christus wieder zu, JUNGS 'Soteriologie' knüpft an eine, wenn auch unbewußte pneumatische Ganzheit des Menschen in Gott (aufgrund seiner approximativen Identität mit dem archetypischen Selbst) an: Sünde und Krankheit verlieren auf dem Hintergrund einer psychisch erfahrbaren, pneumatisch begründeten Ganzheit und Identität des leidenden Ichs im göttlichen Selbst ihre tödliche Bedrohung. Krankheit und Sünde werden zu etwas Relativem, Vorläufigem, zur Scheinwirklichkeit für jenes Bewußtsein, das die übergeordnete heilende Ganzheit aus dem Unbewußten noch nicht erkannt und erfahren hat. Es ist das bewußte Ich, das in seiner Abspaltung vom

52) C.G. JUNG, Über Grundlagen der Analytischen Psychologie, Die Tavistock-Lectures 1935, Zürich 1969, S. 146/147.

So schreibt auch U. MANN in einem Aufsatz 'Tiefenpsychologie und Theologie' über die JUNG'sche Ganzheitssymbolik der Quaternität: "... Quaternität, das heißt doch im Sinne von Jungs Psychotheologie: Die "Vierfältigkeit" Gottes ist der Grund alles Heils im Seelischen, sie muß sich durch ein "Mandala" widerspiegeln. Es kann von hier also höchstens zu einer Vorbild- und Imitatio-Theologie kommen." Luth. Monatshefte, 1965, H. 4, S. 192.

Zur Bedeutung der imitatio bei JUNG, vgl.: S. 312 ff.

Archetypus des Selbst die potentielle Heilserfahrung des Unbewußten in eine Erfahrung des negativ-zerstörerischen verkehrt. Die Gnosis psychischer Symbole als den Repräsentanzen der Archetypen in ihrer die bewußte Gespaltenheitserfahrung übergreifenden, heilenden Wirkung wird zum pneumatischen Anknüpfungspunkt der Heilung und Erlösung des Ichs aus den Tiefen der Seele. So schreibt JUNG: "Die Erlösung ist eine Ablösung und Befreiung aus einem früheren Zustande der Finsternis und Unbewußtheit zu einem Zustande der Erleuchtung, Losgelöstheit, Überwindung und des Triumphes 'über Gegebenheiten'."⁵³ Diametral entgegen steht diesem anthropologisch-soteriologischen Ansatz JUNGs LUTHERs Ausgangserfahrung des unwiderruflichen Ausgeliefertseins des Menschen an seine Gebrochenheitserfahrungen in Krankheit, Sünde und Tod aufgrund des verlorenen Lebens aus und in Gott, seinem Schöpfer. LUTHERs soteriologischer Anknüpfungspunkt ist die Gewißheit der Sünde, des Verlorenseins. In seiner Auslegung von Gal 1,4-5 aus der Vorlesung über den Galaterbrief von 1519 hat er den negativen Erfahrungshintergrund des verzweifelte Menschen als paradoxe Heilsgewißheit des Sünders in Christus bezeichnet: *Fabulae ergo sunt opinatorum Scholasticorum hominem esse incertum in statu salutis sit nec ne: Cave tu, ne aliquando sis incertus, sed certus, quod in teipso perditus: laborandum autem, ut certus et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi.*"⁵⁴

53) C.G. JUNG, Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol (Das tibetanische Totenbuch), in: GW 11, S. 555.

54) WA 2, 458,30-31.

Erdichtungen sind es also, wenn die 'Scholastiker' meinen, der Mensch habe keine Gewißheit, ob er im Zustand des Heils sei oder nicht. Bewahre dich irgendwann unsicher zu sein, sondern sei gewiß, daß du in dir selbst verloren bist. Arbeite aber daran, daß du sicher und fest im Glauben an den für deine Sünden dahingegebenen Christus bist.

c) Schöpfung und Erlösung

Theologisch erhebt sich angesichts dieser anthropologischen Reflexionen über Sünde und Krankheit die Frage nach dem Zusammenhang des Schöpfer- und Erlöserwirkens Gottes am Menschen, der in der reformatorischen Theologie einerseits als Geschöpf Gottes, andererseits als total negativ bestimmt, weil in sich selbst verloren und von Gott abgewandt, definiert wird. LUTHER hat dies in seiner Auslegung des zweiten Artikels im Großen Katechismus so zu beantworten versucht:

"Denn da wir geschaffen waren und allerlei Guts von Gott, dem Vater empfangen hatten, kam der Teufel und bracht' uns in Ungehorsam, Sünde, Tod und alle Unglück, daß wir in seinem Zorn und Ungnade lagen, zu ewigem Verdammnis verurteilt, wie wir verwirkt und verdienet hatten. Da war kein Rat, Hülfe noch Trost, bis daß sich dieser einige und ewige Gottessohn unsers Jammers und Elends aus grundloser Güte erbarmete und vom Himmel kam, uns zu helfen."^{55a} Die Frage nach der Einbruchsstelle des Negativen in Gottes Schöpfung beantwortet LUTHER sowohl als Einmischung einer außerweltlichen Macht des Bösen-Zerstörerischen als auch als Folge des Versagens des Menschen in einer als Gehorsam umschriebenen Beziehung zu seinem Schöpfer. Die Antwort auf den Ursprung des Falls verbleibt in einer Art von verhaltener Schweben, so daß es als ein Fehlschluß JUNGs erscheinen muß, auch die reformatorische Theologie sei mit dem Interpretationsschema-omne bonum a Deo-omne malum ab homine- so fraglos zu identifizieren.^{55b}

55a) Die Bekenntnisschriften der evgl.-luth. Kirche, S. 651,42 - 652,2.

55b) So schreibt JUNG in: Psychologischer Kommentar zu: Das tibetische Buch der großen Befreiung, in: GW 11, S. 534: "...es ist gleicherweise charakteristisch für den fröhlichen Optimismus der Protestanten, daß der Teufel taktvollerweise vertuscht wird, jedenfalls in der jüngsten Vergangenheit. Omne bonum a Deo, omne malum ab homine, ist die unbequeme Konsequenz."

Nehmen wir LUTHERs Reflexionen über den deus absconditus und das Verhältnis Gottes zum Bösen hinzu, so zeigt sich, daß er eine endgültige Antwort auf diese Fragen nicht geben kann und auch nicht will, stattdessen aber immer wieder auf den gekreuzigten Christus als die Offenbarung Gottes für den Menschen über Seinen Willen, soweit er uns etwas angeht, verweist⁵⁶. Sind Krankheit und Sünde somit nach LUTHER auf dem universalen Hintergrund der gefallenen Schöpfung zu verstehen, gibt es aufgrund der Finalität des Todes in Krankheit und Sünde kein innerweltliches Heilsein bzw. -werden des Menschen. Dieser universale Horizont zerbricht aber ebenso eine aufweisbare Kausalverknüpfung von Krankheit als Folge der Sünde: Eine Deutung der Krankheit, vor allem seelischen Krankseins, als Folge eines Versagens des Menschen an den Geboten Gottes, wobei ein moralistisches Sündenverständnis aus dem Glauben an die Heilkraft bzw. Unheilkraft bestimmter Werke vor Gott unausgesprochen im Hintergrund steht, zerschellt bei LUTHER an dem existentiellen a priori unseres Verlorenseins. In LUTHERs universalem Verstehen von Krankheit und Sünde erscheint diese Deutung als ultima ratio des sich selbst helfen und nicht preisgeben wollenden Ichs⁵⁷.

56) Vgl. zu diesem Gesamtkomplex der Theologie LUTHERs insbesondere seine Gedanken über den deus absconditus sowie des Verhältnisses Gottes zum Bösen aus 'De servo arbitrio', WA 18, S. 683 ff, resp. 705 ff. Dies entspricht in der Münchener Ausgabe Erg. Bd. 1, den Seiten 105 ff, 'Deus absconditus' und S. 135 ff 'Gott und das Böse'. LUTHER versucht hier den Zusammenhang des Schöpfer- und Erlöserhandelns Gottes zusammenzudenken, indem er das Wirken Satans in den göttlichen Heilsplan einordnet, ohne Gott mit dem Bösen zu identifizieren; so wirkt nach ihm Gott im Satan final ohne kausal mit ihm übereinzustimmen. Hinzuweisen wäre noch auf W. v. LOEWENICHS

Interpretation des verborgenen Gottes bei
LUTHER in: Luther und der Neuprotestantismus,
S. 420 ff.

- 57) Wie lebendig in gewissen Kreisen eine derartige moralistische Kausaldeutung von Sünde und Krankheit seelischen Ursprungs immer noch ist, beweist beispielsweise das Seelsorgekonzept JAY E. ADAMS: Vgl. dazu: Ibd., Befreiende Seelsorge 4. Aufl. Gießen/Basel 1977.

d) Heilung, Heil und Erlösung der Seele
nach M. LUTHER und C.G. JUNG

d.1 Die Fähigkeit des Menschen zur Selbst-
heilung resp. Selbsterlösung

Das Heil- und Erlöstwerden des Menschen im angesprochenen umfassenden Sinn ist für LUTHER ein Eschaton, dessen Wirklichkeit für den Glaubenden im Kreuz und in der Auferstehung Christi verborgen präfiguriert ist. Nur vom Erlöserwirken Gottes in Christus her kann LUTHER im Nachhinein einen Zusammenhang des Schöpfer- und Erlöserwirkens Gottes am Menschen sehen⁵⁸. JUNGS Deutung von Krankheit und Sünde ist auch als ein Versuch zu interpretieren, die im christlichen Glauben schwebende Frage des Zusammenhangs von Schöpfung und Erlösung zu beantworten. JUNG interpretiert das Leiden der Schöpfung aus der Unbewußtheit des Schöpfers, der seines bewußt gewordenen Geschöpfes bedarf, um sich selbst in seiner Schöpfung zu erkennen. JUNG verknüpft folgerichtig Heilung und Erlösung mit der Gnosis des in sich selbst widersprüchlichen Gottes durch den

58) Vgl. dazu LUTHERs Abschluß der drei Glaubensartikel aus dem Großen Katechismus: "Hie aber hast Du es alles aufs allerreichste. Denn da hat er selbs offenbaret und aufgetan den tieffsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen dreien Artikeln. Denn er hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte und über, daß er uns alles geben und eingetan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist geben, durch welche er uns zu sich brächte. Denn wir könnten (wie droben verkläret) nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Hulde und Gnade erkannten ohn durch den Herrn Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber könnten wir aber auch nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbaret wäre." Zitiert nach: Die Bekenntnisschriften der evgl.-luth. Kirche, S. 660,27-47.

leidenden Menschen. Der erkennende, bewußte Mensch wird zum 'Erlöser' Gottes, er erlöst sich aber mittels dieser Selbst-Bewußtmachung Gottes ebenso selbst, da er Gott für seine Gespaltenheit, die seine Krankheit und Sünde bedingt, verantwortlich machen und sich so als mißbratenes Geschöpf vor Gott rechtfertigen kann. So ortet JUNG den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung im menschlichen Bewußtwerdungsprozeß Gottes; dem Menschen fällt die innerweltliche Aufgabe zu, aus dem Unbewußten den heilenden, erlösenden Sinn zu erschaffen. Die komplementäre psychische Erfahrung des unbewußten Gottes als einer das Ich tragenden Ganzheit, die dessen bewußt erlebte Gebrochenheit kompensatorisch aufhebt und heilt, befreit bei JUNG das Ich jedoch nicht von dem Zwang einer sich selbst behauptenden Sinngebung gegenüber dem an sich unpersönlichen, inhumanen, rein naturhaften Unbewußten: "Das Unbewußte ist inhuman und bedarf des menschlichen Geistes, um menschlichen Zwecken zu dienen. Die Natur ist eine unvergleichliche Führerin, wenn man weiß, wie man ihr zu folgen hat. Sie ist wie eine Kompaßnadel, die nach Norden zeigt, was überaus nützlich ist, wenn man ein gut gebautes Schiff hat und es zu steuern versteht... . Ohne den menschlichen Geist ist das Unbewußte sinnlos. Es verfolgt stets seine kollektiven Ziele und dient nie dem persönlichen Schicksal."⁵⁹ In dieser kritischen Begrenzung der Heilsbedeutung psychischer Urerfahrungen zeigt sich das soteriologische 'Scheitern' der JUNG'schen Identifikation einer psychischen Heilserfahrung

59) C.G. JUNG, Brief an Inkognito vom 20.5.1940, in: Briefe I, S. 355/366.

des Unbewußten mit der Erlösungserfahrung des sich seelisch manifestierenden Gottes⁶⁰. Der rettende Gott aus dem Unbewußten steht nach dieser Aussage JUNGs dem Individuum gleichgültig gegenüber, er ist mit der Natur in ihrer schöpferischen und zerstörenden Wirkungseinheit identisch. Heilung, Heil und Erlösung des einzelnen Menschen werden in diesem Verstehenskontext zu Aufgaben des kranken Individuums selbst. Scheitert die sinngebende Relation des bewußten Ichs zum kollektiven Unbewußten, erfährt das leidende Ich keine Heilung. Die von JUNG apostrophierte rettende, heilende Gotteserfahrung aus den Tiefen des kollektiven Unbewußten ist somit abhängig von der schöpferischen Sinngebung des Ichs gegenüber der seelischen Erfahrung ichfremder Mächte aus dem Unbewußten. Hier erweist sich die eigentliche Problematik der JUNG'schen Heilslehre: Es wird eine verbliebene Fähigkeit des Menschen in seiner Verlorenheit in Krankheit und Sünde zur Selbsterlösung, die JUNG mit der Bewußtwerdung als der Erlösung Gottes aus dem Unbewußten identifiziert, vorausgesetzt. JUNG hat sich in seiner religionspsychologischen Schrift 'Psychologie und Alchemie' zur Erlösung als eines Werkes des Menschen, analog der alchemistischen Antwort auf die christliche Soteriologie, bekannt⁶¹: "Da nun alle diese mythischen Bilder (gemeint ist eine alchemistische Bildserie) ein Drama der menschlichen Seele jenseits unseres

60) Eine Kritik der JUNG'schen Religionspsychologie braucht sich demnach nicht allein an den immer herausgestellten begrifflichen Unstimmigkeiten zu orientieren, sondern ist ebenso inhaltlich-thematisch durchführbar. Eine Kritik JUNGs anhand seiner begrifflichen Undifferenziertheit versuchte unlängst R. KEINTZEL in seiner Studie: C.G. Jung, Ergebnisse seiner Psychologie, Bonn 1977. Zur früheren theologischen JUNG-Kritik

bezüglich seiner 'Begriffsverwirrung' vgl. noch einmal: J.W. HEISIG, Jung und die Theologie: eine bibliographische Abhandlung, in: Analytische Psychologie, Vol. 7 1976, H. 3, S. 177-220.

- 61) H.J. HERWIG sieht diese Analogie JUNG'schen und alchemistischen Erlösungsdenkens auch in der Anwendung magischer Praktiken: "Während die 'alten' Alchemisten vor dem Hintergrund kosmologischer Erfahrungskontexte oder auch spezifisch gnostischer (manichäischer) Spekulation und christlicher Soteriologie operierten, operiert Jung vor dem Hintergrund seiner spekulativen Säkularisierung christlich-trinitarischen Heilsgeschehens. Die Intention ist jedoch gleich: sie zielt auf die Erlösung des Menschen aus den Bedingungen weltlicher Existenz durch Magie." Therapie der Menschheit, Studien zur Psychoanalyse Freuds und Jungs, München 1969, S. 93.

Bewußtseins schildern, ist der Mensch sowohl das zu Erlösende wie der Erlöser. Erstere Formel ist die christliche, letztere die alchemistische. In ersterem Falle rechnet der Mensch die Erlösungsbedürftigkeit sich selber zu und überträgt der autonomen göttlichen Figur die Erlösungsleistung, das eigentliche *Opus* oder opus; in letzterem Falle rechnet sich der Mensch die Verpflichtung zur Ausführung des erlösenden opus zu, indem er den leidenden und darum erlösungsbedürftigen Zustand der im Stoffe gebundenen 'anima mundi' (identisch mit JUNGs Selbst- resp. Archetypus Gottes) zuschreibt."⁶²

- Somit steht und fällt die JUNG'sche Soteriologie mit der erkennenden, schöpferisch-sinngebenden Kraft eines Ichs, das aber gleichzeitig als krank und erlösungsbedürftig konzipiert ist. Diese Aporie wird von JUNG im Gegensatz zu LUTHER nicht hinreichend problematisiert.

Letzterer hat sich in der Auseinandersetzung mit ERASMUS gegen eine falsche Identifikation von der Erkenntnis unserer Verlorenheit und der Kraft, aus dieser Erkenntnis unsere Verlorenheit selbst aufzuheben, gewandt:

"Cognitio enim non est vis, neque confert vim, sed erudit et ostendit, quod nulla sit ibi vis, et quanta sit ibi infirmitas, Nam cognitio peccati, quid aliud esse potest, quam notitia infirmitatis et mali nostri?"⁶³

Nach LUTHER erweist sich demnach im Glauben des Ichs an seine vermeintliche Kraft

62) C.G.JUNG, Psychologie und Alchemie, GW 12, S. 352.

63) 'De servo arbitrio' WA 18, 667, 12-14. "Erkenntnis nämlich ist nicht Kraft, noch wendet sie Kraft zu, sondern sie belehrt und zeigt, daß dort keine Kraft ist; denn was kann Erkenntnis der Sünde anders sein, als Erkenntnis unserer Schwachheit und unseres Elends?" Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 1, S. 96.

zur Selbsterlösung die tiefste Verlorenheit eines in sich selbst verkrümmten, sich göttlich, und Herr seiner selbst zu sein wahnenden Ichs. Was bei JUNG der Anfang des Heils und der Erlösung ist, die erkennende, sinnschaffende Rückbeziehung des Ichs auf die universalen Archetypen in den Tiefen der Seele, bezeichnet LUTHER als die Offenbarung der Heillosigkeit des Ichs in seiner incurvatio in seipso. Die Beziehungslosigkeit des JUNG'schen Ichs aufgrund der monadischen Vorstellung der Seele als Totalität der Gott-, Selbst- und Welterfahrung des Menschen läßt dem Wirken eines sich dem Menschen von jenseits seiner selbst zuwendenden Gottes keinen Raum. JUNGS Gott ist psychisch zu begrenzt, als daß er dem Menschen helfen könnte. So wird es zur verzweifelten Aufgabe des Menschen, sich selbst zu retten und zu erlösen. LUTHER hingegen definiert den Menschen gerade entgegengesetzt als responsorisch-exzentrische, eschatologische Existenz, und zwar sowohl bezüglich seiner Geschöpflichkeit als auch Erlösungsbedürftigkeit coram Deo⁶⁴. JUNG spricht zwar auch von der Abhängigkeit des Ichs gegenüber dem unbewußten Selbst in seiner schöpferisch-erlösenden Potentialität, es zeigt sich aber, wie sich diese Relationalität des Ichs im Bewußtwerdungsprozeß gerade auflöst, da sich die asymptotische Identität von Ich und Selbst erweist⁶⁵. JUNGS Versuch, die Subjektivierung

64) So schreibt LUTHER in Auslegung zu Ps 130,7 "und mannigfaltig ist bei ihm die Erlösung": "Das ist, bei ihm ist allein die Erlösung aus den vielen Tiefen, davon oben gesagt ist, und sonst keine Erlösung, wiewohl die Hoffärtigen bei ihnen (sich) selbst wollen Genugtuung und Erlösung finden mit ihren Werken, sich herausarbeiten, ihrer selbst Helfer, Erlöser, Erbarmer sein und selbst Wahrheit, Gerechtigkeit erwerben." WA 1, 210,35-211,2.

Zur Gesamtproblematik 'Person-Sein bei Luther'
vgl. noch einmal: W. JOEST, Ontologie der Per-
son bei Luther, S. 232-354.

- 65) Zur im interpretatorischen Teil angesprochenen
Exzentrizität des Ichs zum Selbst nach JUNG,
vgl. S. 271.

und Verinnerlichung der christlichen Glaubensinhalte bis hin in ihre Auflösung in Anthropologie⁶⁶ mit seiner Deutung des kollektiven Unbewußten als pneumatischem Urgrund Gottes in der menschlichen Seele quasi rückwärts zu unterlaufen, und als etwas für den christlichen Glauben positiv-konstruktives zu interpretieren, scheitert an der Unabgeklärtheit, um nicht zu sagen Unreflektiertheit seines Subjekt- resp. Ich-verständnisses. Dieses wird einerseits als zerrissen und des heilenden göttlichen Gegenübers bedürftig, andererseits als sinnstiftender Bewußtwerdungsort des seiner Erlösung aus dem Unbewußten harrenden unbewußten Gottes, des Selbst konzipiert. JUNGs Religionspsychologie realisiert letztlich nicht, daß das Ich, das den Glauben an die seine Identität begründende Gottesbeziehung verloren hat, nur auf sich selbst und seine Gebrochenheit zurückfallen kann. JUNG hat folgerichtig die Gefahr einer göttlichen Inflation des Ichs in der Individuation gesehen: Wem Gott stirbt, der muß sich selbst zum Gotte werden⁶⁷; sein Heilsweg der Individuation entgeht jedoch dennoch nicht dieser Versuchung: Es ist das Ich, das zum Träger des Erlösungswerkes wird, das Ich wird sich zum erlösten Erlöser. Diese Paradoxie auflösen zu wollen, hieße JUNGs Denken zu überschreiten, denn für ihn ist die paradoxe Einheit der Gegensätze die Heils- und Erlösungserfahrung des Ichs.

66) Zur theologiegeschichtlichen Darstellung dieser Entwicklung, vgl.: K. BARTH, Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert, Theologische Studien H. 49, hrsg. v. K. BARTH u. M. GEIGER, Zürich 1957.

67) Vgl. dazu noch einmal: R. KEINTZEL, C.G. Jung, Ergebnisse seiner Psychologie, Eine Kritik anhand des Begriffs der 'psychischen Inflation', S. 77-124.

Exkurs

C.G. JUNG und FR. NIETZSCHE

JUNGS Religionspsychologie weist sowohl von ihrem religiösen Frageansatz als auch von ihrer versuchten Antwort her eine enge Relation zum Denken FR. NIETZSCHEs auf⁶⁸. Der gemeinsame Ausgangspunkt ist die Erfahrung des allmählichen Schwindens der Bedeutung und Tragfähigkeit christlicher Glaubensinhalte für das neuzeitliche Bewußtsein. Die negative Erfahrung vom 'Tode Gottes' zwingt den Menschen, sich selbst eine neue Sinngebung zu geben. NIETZSCHEs Rede des 'tollen Menschen' aus der 'fröhlichen Wissenschaft' problematisiert die Konsequenzen des Todes Gottes für den Menschen⁶⁹ in der gleichen Weise, wie beispielsweise JUNG in seiner programmatischen Schrift 'Psychologie und

-
- 68) JUNG hat seiner Autobiographie zufolge NIETZSCHE intensiv studiert, vgl.: Erinnerungen, ... S.108 f. In seinen Werken taucht der Name NIETZSCHE auffallend häufig auf. Zudem hat JUNG in Zürich von 1934-1939 Seminare über NIETZSCHEs Zarathustra abgehalten. Das Manuskript liegt heute verschlossen im C.G. Jung Institut und ist zur Veröffentlichung nicht freigegeben. (Die Verfasserin konnte während eines dortigen Aufenthaltes Einblick in diese Skripten nehmen, mußte sich aber schriftlich verpflichten, nichts daraus in diese Arbeit zu übernehmen.
- 69) Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?" - "Ist nicht die Größe dieser That zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?" Zitiert nach: Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. COLLI und M. MONTINARI, Berlin 1973 V. Abtl. 2. Bd., S. 159.

Religion':⁷⁰ Der Mensch, dem Gott gestorben ist, muß aus sich selbst einen neuen Sinn, Wert, ja Gott erschaffen. - NIETZSCHEs Antwort auf den Tod Gottes ist die Erschaffung des Übermenschen: "Gott starb: nun wollen wir, - daß der Übermensch lebe."⁷¹ Der Übermensch ist NIETZSCHEs Symbol einer schöpferischen Selbstüberwindung, einer Befreiung von den vermittelten Wertsetzungen der Religion und Moral⁷². Der Übermensch steht über, - d.h. jenseits tradierter Gottesvorstellungen sowohl der Bibel als auch der Metaphysik, die, so NIETZSCHE, die Selbstwerdung des Menschen verhindert haben⁷³. NIETZSCHE begreift diese gegenwärtig zu leistende Selbstwerdung des Menschen ohne Gott als einsamen Weg ohne stützende Geländer, als eine ungeschützte Unmittelbarkeit, als rastloses Werden:

" Einsamer, du gehst den Weg zu dir selber! Und an Dir selber führt dein Weg vorbei, und an deinen sieben Teufeln!

Ketzer wirst du dir selber sein und Hexe und Wahrsager und Narr und Zweifler und Unheiliger und Bösewicht. Verbrennen mußt du dich wollen in deiner eigenen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!

Einsamer, du gehst den Weg des Schaffenden, einen Gott willst du dir schaffen aus deinen sieben Teufeln."^{74a}

Diese Sätze erinnern in fast wörtlicher Übereinstimmung, unter Berücksichtigung der dichterischen Symbolsprache, an JUNGs Beschreibung des Erlösungsweges der Individuation in seinen Stufen der Auseinandersetzung mit dem Schatten (die sieben Teufel), des Sterbens des Ichs im Unbewußten (das sich in der eigenen Flamme verbrennen), und der Wiedergeburt aus dem Selbst als einer schöpferischen Bewußtwerdung des inneren Gottes aus den Tiefen der Seele, der Gut und Böse in sich vereint (einen Gott willst du dir schaffen aus deinen sieben Teufeln!).

70) Vgl.: GW 11, insbesondere die Seiten 88 ff; JUNG schreibt dort u.a.: "Die Tragödie von 'Also sprach Zarathustra' besteht darin, daß Nietzsche selbst zu einem Gott wurde, weil sein Gott starb; und das

geschah so, weil er kein Atheist war. -
Der, dem Gott stirbt, wird der Inflation zum
Opfer fallen." A.a.O. S. 93/94.

- 71) FR. NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, zitiert
nach Fr. Nietzsche, Werke in zwei Bänden, hrsg.
v. I. FRENZEL, München 1967, Bd. 1, S. 746.
- 72) Vgl. dazu: "Von der Selbstüberwindung",
A.a.O. S. 621-624, sowie die Deutung des
Übermenschen bei NIETZSCHE nach W. MÜLLER-LAUTER,
Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und
die Gegensätze in seiner Philosophie, Berlin 1971,
S. 135-189.
- 73) So schreibt E. RUDOLPH in einem Essay über
"Nietzsches Kritik an der Metaphysik und am
Christentum" zur Deutung des Übermenschen bei
NIETZSCHE: "Das Wort Übermensch kennzeichnet ein
unaufhörlich in der Befreiung befindliches Selbst,
das sich in dem Sinne übersteigt, daß es sich
selbst als Lebendiges und das heißt Werdendes will.
Nietzsche überträgt demnach die Einheit von Selbst-
sein und Selbstüberwindung auf Jesus, in dessen
Typus er diese Einheit als aufgehobene Distanz
von Gott und Mensch wiederfindet."
Zitiert nach: Theologie - was ist das, hrsg. v.
G. PICHT, Stuttgart 1977, S. 305.
- 74a) FR. NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, zitiert
nach: Werke in zwei Bänden, hrsg. v. I. FRENZEL,
Bd. 1, S. 585.

Die im gleichen Zusammenhang von NIETZSCHE gestellten Fragen: "Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?"^{74b} zeigen, wie dieses werdende Selbst die Inhalte des alttestamentlich-paulinischen Gottesbildes als eines Gesetzgebers und Richters in sich aufnehmen und einsam realisieren soll. Sich selbst vergeben und annehmen zu können, sind die positiven Entsprechungen dieses Selbst zum verinnerlichten, in das Selbst zurückgenommenen Gott als Versöhner und rechtfertigendem Gegenüber. So schreibt NIETZSCHE: "Der, welcher sich selbst mit der reinsten Art von Liebe lieben könnte, wäre der, welcher sich zugleich selbst verachtete, und welcher zu sich spräche: Verachte Niemanden, ausgenommen dich selbst, weil du dich allein kennen kannst. Dies ist vielleicht die Stellung des Stifters der christlichen Religion zur Welt. Selbstliebe aus Erbarmen mit sich und seiner völligen Verächtlichkeit ist Kern des Christentums ohne alle Schale und Mythologie."⁷⁵ - Die im interpretatorischen Jung-Teil ausgeführte Jesusdeutung NIETZSCHES zeigt⁷⁶, wie sehr er in seine symbolische Jesusdeutung Züge dieser Selbst-Erfahrung hineinträgt: "Man könnte, mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen 'freien Geist' nennen - (Freier Geist ist bei NIETZSCHE ein Symbol des werdenden Selbst ohne Gott) er macht sich aus allem festen nichts: das Wort tötet, alles, was fest ist, tötet. Der Begriff, die Erfahrung 'Leben', wie er sie allein kennt, widerstrebt bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma. Er redet bloß vom

74b) FR. NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, A.a.O. S. 586.

75) Aus: Nachgelassene Fragmente 1876 - Winter 1877/78, September 1876, Nietzsche Werke, hrsg. v. COLLI/MONTINARI, IV. Abtl. Bd. 2, S. 419.

76) Vgl. S. 297 ff.

Innersten: 'Leben' oder 'Wahrheit' oder 'Licht' ist sein Wort für das Innerste - alles Übrige, die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst, hat für ihn bloß den Wert eines Zeichens, eines Gleichnisses."⁷⁷ -

"Der tiefe Instinkt dafür, wie man leben müsse, um sich 'im Himmel' zu fühlen, um sich 'ewig' zu fühlen, ... dies allein ist die psychologische Realität der 'Erlösung'. - Ein neuer Wandel, nicht ein neuer Glaube..."⁷⁸

Diese NIETZSCHE Interpretation des psychologischen Typus des Erlösers erweist sich als identisch mit JUNGs Erlösungssymbol eines individuierten Selbst, dessen zentrales christliches Symbol Jesus darstellt. Auch in dem JUNG'schen Heilsweg der Individuation geht es um die Realisierung einer neuen Unmittelbarkeit des Ichs zu seinem Gott, in der das Ich seiner asymptotischen Identität mit Gott inne wird: " Wenn wir wissen wollen, was geschehen wird, in einem Fall, wo die Gottesidee nicht länger projiziert ist als eine autonome Wesenheit (JUNG deutet den christlichen Gottesbegriff bekanntlich als eine solche Projektion), so ist dieses die Antwort der unbewußten Seele: das Unbewußte schafft die Idee eines deifizierten oder göttlichen Menschen,..."⁷⁹ Auch bei JUNG bedingt also der Tod des christlichen Gottes im neuzeitlichen Bewußtsein die Schaffung eines neuen Sinngehaltes aus dem, und im Menschen selbst.

77) FR. NIETZSCHE, Der Antichrist, zitiert nach: Werke in zwei Bänden, hrsg. von I. FRENZEL, Bd. 2, S. 511.

78) A.a.O. S. 512.

79) C.G. JUNG, Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 105.

Schafft bei NIETZSCHE der Wille das göttliche, die Attribute und Funktionen des christlichen Gottes in sich realisierende Selbst (symbolisiert im Übermenschen!), so ist es bei JUNG das archetypische Unbewußte, das in der Seele Symbole der Gottheit im Bild des göttlichen Anthropos schafft: "Der Platz der Gottheit scheint durch die Ganzheit des Menschen eingenommen zu sein."⁸⁰

So zeigt sich eine beeindruckende Analogie in der denkerischen Entwicklung zweier am christlichen, genauer, protestantischen Glauben gescheiterten und diese Krise zu überwinden trachtender Denker. -

Die hier dargelegten Überlegungen haben nur einen gemeinsamen Lösungsweg aus dem Zwang des Menschen, sich selbst aus seiner Sinnlosigkeitserfahrung ohne Gott zu erlösen, aufgezeigt: die Vergöttlichung des Menschen selbst.

Eine Fülle weiterer Analogien, wie z.B. die Idee einer ewigen Wiederkehr des Gleichen als Antwort auf die Krise der christlichen Geschichtsbezogenheit und ihres heilsgeschichtlichen Denkens, sowie der Versuch einer Erneuerung der christlichen Moral 'Jenseits von Gut und Böse', ließen sich nennen.

So gesehen kann man NIETZSCHE als den philosophischen Vorläufer der 'JUNG'schen Soteriologie' bezeichnen⁸¹.

Exkurs Ende

80) A.a.O. S. 89.

81) Einen derartigen Zusammenhang zwischen NIETZSCHE und JUNG hat, wenn auch anders akzentuiert, auch H.J. HERWIG in: Therapie der Menschheit, postuliert: "Das Bild des Gottes, das er (Jung) sich schuf, um es zu zerstören, hielt denn auch in der Tat menschlicher Kritik nicht stand. Ein "ambivalenter" Gott ist dem Menschen moralisch unterlegen, ist "unbewußt". Daher muß er sich - so will es die inhärente Logik - im Menschen inkarnieren und zum Bewußtsein kommen. Der "unbewußte" Vater der Geburt des Gedankens ist Nietzsche: "Wir leugnen Gott", hatte dieser das Programm formuliert, "wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott, damit erst erlösen wir die Welt." A.a.O. S. 108. Das NIETZSCHE-Zitat stammt aus: Götzen-Dämmerung, Werke in zwei Bänden, hrsg. von I. FRENZEL, Bd.2, S. 352.

d.2 Zur Frage der Übertragbarkeit des
JUNG'schen Heilsweges der Individuation
auf die christliche Soteriologie

Die soteriologischen Inhalte des christlichen Glaubens konzentrieren sich für JUNG auf den inneren Menschen in seiner Gottes- und Selbsterfahrung, d.h. auf den gemeinhin Seele, Innerlichkeit, Geist oder auch Gewissen genannten Bereich⁸².

Die schwindende Bedeutung christlicher Glaubensinhalte im neuzeitlichen Bewußtsein hat nach JUNG eine Verschiebung soteriologischer Fragen und Antworten in den Bereich der Psychotherapie gezeitigt; das Unbewußte konfrontiert das bewußte Ich in den Grenzerfahrungen seelischen Krankseins mit den vermeintlich bedeutungslos gewordenen soteriologischen Inhalten der Sünde und Erlösung.

JUNG interpretiert aufgrund dieser psychischen Manifestationen die dogmatischen Inhalte der Soteriologie als Projektionen⁸³ seelisch-archetypischer Prozesse und Wandlungen zwischen dem Unbewußten und dem bewußten Ich. So schreibt er: "Das Dogma drückt den lebendigen Prozeß des Unbewußten passend aus in der Form des Dramas von Sünde, Buße, Opfer und Erlösung."⁸⁴ JUNG, der bekanntlich diese Entwicklung zur psychischen Verinnerlichung

82) Mit Ausnahme des Gewissensbegriffs hat JUNG sich nicht um eine Differenzierung dieser Begriffe bemüht, sie fallen für ihn mit dem archetypischen Urgrund zusammen. Zum Begriff des Gewissens bei JUNG vgl.: E. SPENGLER, Das Gewissen bei Freud und Jung, Zürich 1964.

83) Der Begriff 'Projektion' ist hier positiv zu verstehen im Sinne einer veräußerlichten Darstellung psychischer Symbole. Vgl. dazu auch: M.L. V. FRANZ, Spiegelungen der Seele, Projektion und innere Sammlung in der Psychologie C.G. Jungs, Stuttgart 1978.

84) C.G. JUNG, Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 50.

der christlichen Dogmatik im Protestantismus initiiert sieht, begreift seine Entdeckung der Individuation als psychischem Weg zur heilenden, erlösenden Gottes - resp. Selbsterfahrung als vorläufigen Endpunkt der Wiedereinholung soteriologischer Glaubensinhalte in die ursprüngliche, unmittelbare seelische Erfahrung.

Folgerichtig interpretierte JUNG auch den protestantischen Christozentrismus in der Soteriologie als symbolische Projektion einer erlösenden Gottes- resp. Selbst-Erfahrung: "... denn es zeigt, daß der Protestant die Erfahrung eines erlösenden oder führenden Prinzips gemacht hat, welches sich in der menschlichen Psyche manifestiert."⁸⁵

Die bisherige Herausarbeitung der anthropologischen Grundaussagen über das Heil und Unheil der Seele nach M. LUTHER läßt es jedoch fraglich erscheinen, JUNGS Selbsteinschätzung als eines 'fortgeschrittenen Protestanten' aufgrund seiner Rückführung soteriologischer Glaubensinhalte in unmittelbare seelische Heils- und Erlösungserfahrungen zu bejahen.

Es ist zwar von JUNG richtig gesehen, daß die Reformatoren, und dabei insbesondere LUTHER, in einer bislang beispiellosen Konzentration, vielleicht mit Ausnahme von PAULUS und AUGUSTIN, die christliche Heilsbotschaft in ihrer Bedeutung für die Gottes- und Selbsterfahrung des Einzelnen in seinem Leben und Sterben hervorgehoben haben. LUTHERs 'punctum mathematicum' der Begegnung Gottes mit dem Menschen ist die als cor, conscientia, spiritus oder homo interior bezeichnete Innerlichkeit des Subjekts⁸⁶. Die Frage nach der Heilung von der Sünde, nach dem Heil des Menschen vor Gott, nach der

85) Brief vom 27. XII. 1958 an Rev. MORTON T. KELSEY, in: Br III, S. 214.
Vgl. dazu noch einmal die S. 492 ff.

86) Vgl. dazu auch: W. JOEST, Ontologie der Person bei Luther, S. 175 ff.

Erlösung vom innerlich erfahrenen Gott des Gesetzes, bricht in der Erfahrung der Ich-, resp. Selbstgebrochenheit in unvereinbare Gegensätze, wie beispielsweise Geist und Fleisch, Gut und Böse, bei LUTHER als auch JUNG elementar auf. Die Angefochtenheit der menschlichen Selbsterfahrung in der Konfrontation mit dem Bösen, mit der Sünde, in der Erfahrung von Krankheit, Leiden und Schmerz, bildet für LUTHER wie JUNG die Ausgangsfrage nach Heilung und Erlösung des Menschen durch ein göttliches Gegenüber.

Während JUNG jedoch die Offenbarung eines rettenden göttlichen Gegenübers aus dem Unbewußten des kranken Ichs als eine natürliche seelische Heils- und Erlösungserfahrung postuliert, begründet LUTHER aus der Innerlichkeit der Seele allein die Erfahrung und Gewißheit der Sünde und des Verlorenseins⁸⁷. Dies hängt mit seiner grundlegenden Einsicht in die Exzentrizität des homo interior, der in sich selbst keinen Stand hat und finden kann, zusammen: Er erfährt sich als des heilenden Gegenübers außerhalb seiner selbst bedürftig, begegnet er doch in den Versuchen seiner Selbstheilung und -erlösung in monotoner Wiederkehr nur projizierten Schattenbildern seiner innerlich erfahrenen Gebrochenheit.

LUTHER hat dieses heilende Gegenüber in Christus als dem rettenden Wort Gottes für uns gottlose Sünder festgemacht⁸⁸. Das sich selbst Entnommensein, die Aufhebung der Subjektivität coram Deo, wenn es um das Heil der Seele vor dem richtenden Gott geht, ist für LUTHER die erlösende Gewißheit für die von der Macht der Sünde versklavte, kranke Seele. So schreibt er in Auslegung von Gal 4,6: "Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos."⁸⁹

JUNG sieht hingegen eine Gewißheit des Heils und der Erlösung für das leidende Ich allein in der subjektiven Erfahrung des schöpferischen und erlösenden Selbst in seiner Relationalität und asymptotischen Identität zum Ich.

87) Vgl. dazu: H.J.IWAND, Rechtfertigungslehre und Christusglaube, 3. Aufl.Darmstadt 1966, S. 38-55.

88) Zur näheren Ausführung sei auf W. JOEST, *Ontologie der Person bei Luther*, S. 355-395 'Wort und Christus' verwiesen.

89) In *epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1531) 1535, WA 40 I, 589,8.
Darum ist unsere Theologie gewiß, weil sie uns außerhalb unserer selbst setzt.

In seiner Auseinandersetzung mit ERASMUS hat LUTHER diese Notwendigkeit einer Heilsgewißheit außerhalb unserer selbst aus der ständigen Angefochtenheit der Selbsterfahrung *coram Deo* zu begründen versucht. Er schreibt dort:

"Ego sane de me confiteor: Si qua fieri posset, nollem mihi dari liberum arbitrium, aut quippiam in manu mea relinqui, quo ad salutem conari possem, non solum ideo, quod in tot adversitatibus et periculis, Deinde tot impugnantibus daemonibus, subsistere et retinere illud non valerem, cum unus daemon potentior sit omnibus hominibus, neque ullus hominum salvaretur, Sed, quod, etiamsi nulla pericula, nullae adversitates, nulli daemones essent, cogerer tamen perpetuo in incertum laborare et aerem pugnis verberare, neque enim conscientia mea, si in aeternum viverem et operarer, unquam certa et segura fieret, quantum facere deberet, quo satis Deo fieret. ... At nunc, cum Deus salutem meam, extra meum arbitrium tollens, in suum receperit, et non meo opere aut cursu, sed sua gratia et misericordia promiserit me servare, securus et certus sum, ..."
De servo arbitrio, WA 18, 783,17-33.

"Wenn es irgend geschehen könnte, wollte ich nicht, daß mir der freie Wille gegeben wird, oder daß etwas in meiner Hand gelassen würde, wodurch ich mich um das Heil bemühen könnte, nicht allein deswegen, weil ich in soviel Anfechtungen und Gefahren, gegenüber soviel ansturmenden Dämonen nicht zu bestehen und jenes nicht festzuhalten vermöchte, da ein Dämon mächtiger ist als alle Menschen und kein einziger Mensch gerettet würde, sondern weil ich, auch wenn keine Gefahren, keine Anfechtungen, keine Dämonen da wären, dennoch gezwungen sein würde, beständig aufs Ungewisse hin mich abzumühen und Lufthiebe zu machen; denn mein Gewissen wird, wenn ich auch ewig leben und Werke tun würde, niemals gewiß und sicher sein, wieviel es tun müßte, um Gott genug zu sein. ... Aber nun, da Gott mein Heil meinem Willen entzogen und in seinen Willen aufgenommen hat und nicht auf mein Werk oder Laufen hin, sondern aus seiner Gnade und Barmherzigkeit verheißen hat, mich zu erretten, bin ich sicher und gewiß... ."
Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 1, S. 243.

d.3 Zur Problematisierung seelischer Heilserfahrungen

Gehören für JUNG die Einsicht des Ichs in seine kranke, weil zerbrochene Gottes- resp. Selbstbeziehung und die heilende, aus dem Unbewußten das leidende Ich suchende Offenbarung dieses Gottes resp. Selbst zusammen, so zerbricht für LUTHER der Mensch in der Erkenntnis seiner Sünde angesichts des göttlichen Richters. Die Erkenntnis der Krankheit offenbart nicht das Rettende auch (in Abwandlung eines Hölderlin-Verses), sie läßt den inneren Menschen sterben. Der homo interior erfährt eine innere Antizipation seines endgültigen Sterbens, er antizipiert in seiner Gotteserfahrung das mit den Symbolen Fegfeuer und Hölle Angedeutete. Gott wird als zornig-richtendes Gegenüber erfahren, vor dessen fordernder Gerechtigkeit das Ich zusammenbricht⁹⁰. Die natürliche seelische Gotteserfahrung kann Gnade und Gerechtigkeit in Gott nicht zusammensehen, wie gerade JUNGs Werk hinlänglich beweist⁹¹. Die heilende Wiederzuwendung Gottes zum Verlorenen kann daher niemals Inhalt unserer natürlichen seelischen Erfahrung sein, sie kann nur von einem extrapsychischen heilenden Gegenüber zugeeignet werden.

- Erinnern wir uns hier an FREUDs Reflexionen über die Gotteserfahrung der kranken Seele als eines Spiegels ihrer Gebrochenheit, so ist an dieser Stelle noch einmal auf seine Nähe zu M. LUTHER zu verweisen: Was S. FREUD in seiner Konzentration der Heilungsproblematik

90) A. PETERS hat in seiner Luther-Studie: Glaube und Werk, 2. Aufl. Berlin 1962 diese Erfahrung bei Luther mit Hilfe des alttestamentlichen Begriffs der 'Scheol' zu interpretieren versucht: "Die Scheol ist nicht einfach ein jenseitiger Ort, der

nach dem Tode die Verstorbenen aufnimmt." (Es folgt ein Hinweis auf CHR. BARTHs Deutung der Scheol als einer in Form von Krankheit, Leiden etc. in das Leben hineinreichender Macht, zitiert nach G. von RAD, Theologie des AT, Bd. I, S. 385) "Um diese Erfahrungen geht es auch Luther; doch er bezieht sie scharf auf das innere Verhältnis der Seele zu Gott, ...; "sie (die Scheol) ist ihm primär ein Seelenzustand, die Widerfahrnis des Gotteszornes, die uns in der Anfechtung überfällt. So greift das Gericht vom Ende der Tage über unseren Tod hinweg hinein in unser Leben." A.a.O. S. 49/50.

91) Vgl. dazu noch einmal die S. 248 ff.

auf die Erlösung vom intrapsychisch richtenden Gesetzesgott, dem Über-Ich, das den Tod des Ichs will, psychoanalytisch zu fassen suchte, stellt sich bei LUTHER als Anfechtungserfahrung, als Todeserfahrung des Sünders vor Gott dar. FREUD negierte aufgrund seiner Ausschließung innerweltlich nicht aufweisbarer Heilungswege für die leidende Seele ein Heilwerden bzw. -sein des Menschen. Verstärkt wurde diese resignative Skepsis bei FREUD durch den Aufweis der Anfälligkeit des Ichs für illusionäre Selbstheilungsversuche in projektiven Gott-Vaterbildern. Ein pathisches Müssen treibt das Ich in Selbsterlösungsversuche vom Über-Ich, die jedoch die negative Wirkung einer wachsenden Angstabhängigkeit vom Über-Ich zeitigen, seine Selbstverkrümmung in seine subjektiv erfahrene Verlorenheit verstärken und das Ich schließlich sterben lassen. FREUD hat damit den Versuch einer psychischen Selbsterlösung wie LUTHER als Verkrümmung des kranken Ichs in sich selbst beschrieben. Heilung, Heil und Erlösung können nach LUTHER und FREUD nur extrapsychisch als die Verschllossenheit der Seele aufbrechendes Widerfahrnis des Herausgerissenwerdens durch eine überwältigende Beziehungsrealität konzipiert werden. FREUDs innerweltliche Entsprechung des theologoumenons der Fremderlösung wurde die Heilung durch Liebe, die Entdeckung der Übertragungsheilung als einer den Kranken aus sich selbst herausreißenden Beziehungsrealität, die ihn aus seiner Selbstverkrümmung und -verlorenheit befreit⁹².

Nach LUTHER wird das an sich selbst verfallene Ich durch das Herausgerissenwerden und gleichzeitige vertrauende Sichloslassen in eine personale Beziehung zu dem Gott, der sich in Jesus Christus als

92) Vgl. dazu noch einmal die S. 387 ff.

Heiland der Verlorenen und Kranken offenbart hat, erlöst. Das Wort, das Jesus Christus als Heiland und Erlöser verkündet und in der Seele gegenwärtig macht, ist nach LUTHER die Weise, da Gott mit dem Menschen äußerlich handelt, ihn außerhalb seiner selbst stellt und ihm das Heil zueignet⁹³. JUNG hat, wie bereits dargelegt, die Wortgebundenheit der Heilszueignung im christlichen Glauben als völlig unzureichend für die Heilung der Seele angesehen, ihm zufolge braucht die kranke Seele unmittelbare Heils- und Erlösungserfahrung, indem ihre bewußte Gebrochenheitserfahrung aus dem Unbewußten kompensatorisch geheilt wird. Die von JUNG so leidenschaftlich geforderte innere Erfahrungsentsprechung zum äußerlich vorgezeigten und gepredigten Gott des Heils für die Verlorenen ist für LUTHER eine innere Erfahrung im Nachhinein, die sich mit dem zugesagten Heilswort verbunden hat; sie ist aber keine natürliche Entsprechung der seelischen Erfahrung zum Wort von Christus, sie ist vielmehr aus dem Wort geschaffene, geistliche Erfahrung, ist Glaubenserfahrung⁹⁴.

93) Den JUNG'schen Skeptizismus hinsichtlich der Klarheit der Schrift hat LUTHER gegen ERASMUS christologisch zu beantworten versucht, vgl.: Daß der freie Wille nichts sei, Kap. III: 'Die Klarheit der Schrift', Münchener Ausgabe Erg. Bd. I, S. 15 ff.

94) So bemerkt M. LUTHER in: Wider die himmlischen Propheten, 2. Teil, 1525: "Äußerlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Euangelii und durch leibliche Zeichen, als do ist Taufe u. Sakrament. Innerlich handelt er mit uns durch den heiligen Geist und Glauben samt anderen Gaben. Aber das alles der Maßen und der Ordnung, daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorhergehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, ...". WA 18, 136, 11-16.

d.4

Der Glaube

JUNGS Grundaussage über den Glauben ist die einer Bewußtseinsleistung⁹⁵. Der Glaube ist ein Selbstrettungsversuch des Ichs vor der bedrohlichen Erfahrung der Numinosität des Unbewußten und den archetypischen Gotteserfahrungen aus den Tiefen der Seele⁹⁶. Ein extraspsychisch zugeeignetes Heil, das im Glauben vom Ich ergriffen wird, kann JUNG aufgrund seiner Vorstellung der Seele als monadischer Ganzheit Gottes und des Menschen nicht nachvollziehen. Heil und Unheil, Sünde und Erlösung sind in der Seele beschlossen, genauer, in der komplementären Relationalität von unbewußtem Selbst, dem Archetypus Gottes und bewußtem Ich. Die seelische Selbst- resp. Gottesoffenbarung, die dem Ich aus dem Unbewußten widerfährt, ist nach JUNG jene Heilserfahrung, die jedweder Verkündigung einer Heilung und Erlösung durch Gott zugrundeliegt. Die seelische Heilserfahrung ist somit das existentielle a-priori aller Glaubensaussagen, wobei letztere als bewußte Deutungen innerer Gotteserlebnisse anzusehen sind, die das einzelne Ich vor der Unmittelbarkeit seelischer Gottesoffenbarungen bewahren sollen⁹⁷.

95) Dies ist wohl hauptsächlich in JUNGS Erleben der Glaubenszweifel und versuchten Überwindung derselben in der Person seines Vaters begründet, vgl.: Erinnerungen, S. 96 f.

96) So schreibt JUNG in: 'Gestaltungen des Unbewußten' über die Bedeutung des Dialogs des Ichs mit seinem Unbewußten mittels der Methode der freien Assoziation: "... wie wäre es, wenn der angesprochene Christus selber unmittelbar Antwort gäbe in den Worten eines sündigen Menschenherzens? Was für furchtbare Abgründe des Zweifels würden da aufgerissen? Welchen Wahnsinn dürfte man da nicht fürchten? Man begreift, daß Götterbilder besser stumm sind, und daß das Bewußtsein eher an seine Suprematie glaubt, als daß - weiter assoziiert wird." Zürich 1950, S. 70.

-
- 97) So schreibt JUNG in einem Brief an Dr. B. LANG vom Juni 1957: "Ich bin... in Hinsicht der Glaubensbekenntnisse äußerst zurückhaltend. Ich will mich jederzeit bekennen zur inneren Erfahrung, aber nicht zu einer metaphysischen Deutung derselben;" "Ich halte... den Satz, daß der Glaube eine Erkenntnis sei, für absolut irreführend. Was diesen Leuten (die solches behaupten) in Wirklichkeit geschieht, ist, daß sie von einer inneren Erfahrung überwältigt wurden. Dazu machen sie dann eine Deutung, die so subjektiv wie möglich ist, und glauben an diese, anstatt dem Sinn der Urerfahrung treu zu bleiben." Br III, S. 111.
Vgl. zu diesem Gesamtkomplex 'Glaube und Erfahrung' noch einmal den programmatischen Aufsatz JUNGs: Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: GW 11, S. 355-377.

Diese JUNG'sche Herausforderung an den christlichen Glauben ist mit LUTHER zunächst dahingehend zu beantworten, daß Glaube als Willensleistung verstanden, ein falscher, selbstgemachter Glaube ist, der tatsächlich als ein Selbststrettingsversuch des Ichs interpretiert werden kann. Glaube bei LUTHER⁹⁸ ist ganz im Gegenteil ein passives Hineingenommenwerden des Selbst in eine Heilsgegenwart Christi, die sich innerweltlich nicht aufweisen läßt; das Ich läßt sich auf ein Wort hin in eine nichtsichtbare Beziehungsrealität fallen: "Quare fides christiana non est otiosa qualitas vel vacua siliqua in corde quae possit exsistere in peccato mortali, donec charitas accedat et eam vivificet, sed si est vera fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus quo Christus apprehenditur, sic ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra quae nihil videt, et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet, quemadmodum Deus in Sinai et in templo sedebat in medio tenebrarum. Est ergo formalis nostra iustitia non charitas informans fidem sed ipsa fides et nebula cordis, hoc est, fiducia in rem, quam non videmus, hoc est, in Christum qui, ut maxime non videatur, tamen praesens est.

98) Vgl. dazu: H.J.IWAND, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre, 2. Aufl. München 1951.

Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet iustum thesaurum, scilicet Christum praesentem. Sed quo modo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae, ut dixi. Ubi ergo vera fiducia cordis est, ibi adest Christus in ipsa nebula et fide."99

-
- 99) LUTHER in Auslegung von Gal 2,16 aus dem Großen Galater-Kommentar, WA 40 I, 228,31 - 229,25.
 "Darum ist der christliche Glaube nicht eine müßige Eigenschaft (qualitas) oder eine leere Hülse im Herzen, welche auch bei einer Todsünde vorhanden sein könnte, bis daß die Liebe hinzukomme und ihn lebendig mache, sondern wenn es der rechte Glaube ist, so ist er eine gewisse Zuversicht des Herzens und ein festes Vertrauen, durch welches Christus ergriffen wird, so daß Christus der Gegenstand ist, auf welchen sich der Glaube richtet, ja, nicht der Gegenstand, sondern, daß ich so sage, Christus ist im Glauben selbst gegenwärtig.
 So ist nun der Glaube eine Erkenntnis oder vielmehr ein Dunkel, welches nichts sieht, und doch sitzt Christus in diesem Dunkel, ergriffen vom Glauben, wie Gott auf dem Berge Sinai und im Tempel inmitten des Dunkels saß. Es ist also unsere wesentliche (formalis) Gerechtigkeit, nicht die Liebe, welche dem Glauben seine rechte Gestalt gibt, sondern der Glaube selbst, und das Dunkel (nebula) des Herzens, das heißt, die Zuversicht auf etwas, das wir nicht sehen, das heißt auf Christum, der dennoch gegenwärtig ist, wenngleich er durchaus nicht gesehen wird.
 Es rechtfertigt also der Glaube, weil er diesen Schatz ergreift und besitzt, nämlich den gegenwärtigen Christus. Aber auf welche Weise er gegenwärtig sei, das kann man mit Gedenken nicht erfassen, denn es ist, wie ich gesagt habe, ein Dunkel. Wo nun die rechte Zuversicht des Herzens ist, da ist Christus gegenwärtig in diesem Dunkel und Glauben."

Dr. M. LUTHERs Auslegung des NT, Bd. 3: Luthers große Auslegung der Epistel an die Galater und die übrigen exegetischen Schriften, hrsg. von Dr. J.G. WALCH, St. Louis o.J., Sp. 177-178.

Das extra meipsum des Heils realisiert sich für LUTHER allein im Glauben, wenn anders uns unsere Selbsterfahrung und psychische Gotteserfahrung in unserer Selbstverkrümmung, und damit Sünde vor Gott festhält. Der Glaube flieht vor der natürlichen Offenbarung Gottes in der Seele als schrecklich-zornigem Richter und Gott des Gesetzes zu dem gepredigten Gott des Evangeliums, um sich unter die Flügel Christi zu bergen¹⁰⁰. Insofern ist JUNGs Deutung des Glaubens als einer Flucht vor dem Gott aus den Tiefen der Seele recht zu geben, anders als JUNG sehen aber sowohl LUTHER als auch FREUD die verzweifelte Unfähigkeit des Menschen, diesen inneren Gott zu ertragen. Der Mensch kann aus sich selbst nichts Heiles zur Aufhebung seiner Krankheit hervorbringen: das Gottesbild, daß ihm aus den Tiefen seiner selbst begegnet, gehört in seine Krankheit unmittelbar mit hinein, insofern ist diese Gotteserfahrung nach LUTHER und FREUD immer eine Gerichtserfahrung.

Die Exzentrizität der Heilung und Erlösung wird zu einer seelsorgerlichen Notwendigkeit, was LUTHER insbesondere gegenüber ERASMUS immer wieder herausgehoben hat:

"At nunc, cum Deus salutem meam, extra meum arbitrium tollens, in suum receperit, ... securus et certus sum, ..." ¹⁰¹.

100) So bemerkt LUTHER in seiner 'Rationis Latomianae pro incendiariis Lovaniensis Scholae sophistis redditae Lutheriana confutatio': "Solum hoc agunt sophistae, ut hoc peccatum extenuent, quod deus tantum exaggerat, ut filium suum sibi velit opponi et homines omnes hoc vehementissimo iudicio ad Christum urgere et compellere, ut sub alas eius trementes, desperantes anhelantes sese recipiant." WA 8, 114, 36-39.

"Die Sophisten sind nur darauf bedacht, daß sie diese Sünde verkleinern, die (doch) Gott so groß macht, daß er will, man solle ihm (seinem Zorn) seinen Sohn entgegenstellen, ja, er will durch dies über die Maßen harte Gericht alle Menschen zu Christus drängen und treiben, daß sie unter seinen Flügeln zitternd, verzweifelt, aufseufzend sich bergen." - Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 6, S. 117.

101) De servo arbitrio, WA 18, 783, 28-31.
"Aber nun, da Gott mein Heil meinem Willen entzogen und in seinen Willen aufgenommen hat... bin ich sicher und gewiß..."
Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 1, S. 243.

Glaube ist das Sich Bergen in Christus, ist ein 'Sich Hängen' an das Wort, das Christus als Heiland für uns verkündigt und vergegenwärtigt. Der innere Mensch wird aus sich selbst in die heilende Gegenwärtigkeit Gottes, die innerweltlich vom 'Stehen unter dem Wort' bestimmt ist, hineingerissen. Ein so verstandener Glaube birgt in sich jene Gewißheit, die durch die innerseelischen Erfahrungen der Angst, Verzweiflung und Traurigkeit, ja, durch die Sterbenserfahrung hindurchträgt.

Eine therapeutische Wirkung seelischer Gottes- und Selbsterfahrung - bzw. -erkenntnis gewinnt für LUTHER allein im Nachhinein für den Glaubenden Gestalt, der in Christus das Ende des Gesetzes erkannt hat¹⁰².

Ohne das von außen, jenseits der Selbsterfahrung zugesagte und im inneren Ergriffenwerden vertrauend ergriffene heilende Wort von Christus als dem für uns daseienden und mit uns seienden Heiland,¹⁰³ kann unsere seelische Gotteserfahrung- bzw. -erkenntnis nicht zwischen dem Gott des Gesetzes und des Evangeliums unterscheiden. Wer diese Unterscheidung nicht beachtet, läuft nach LUTHER Gefahr, von Christus überhaupt nichts zu wissen¹⁰⁴.

102) Vgl. dazu LUTHERs Auslegung von Gal 4,5 aus dem Großen Gal-Kommentar: "removet eam a conscientia, ut non possit accusare, ne terreat, confundat in conspectu Dei. ... Das ist proprium Christi officium: redimere a lege; WA 40 I, 561, 1-4.
"Er (Christus) nimmt es fort aus dem Gewissen (das Gesetz), daß es nicht anklagen, nicht schrecken, nicht im Angesicht Gottes verstören kann. Das ist Christi eigentliches Amt: vom Gesetze frei machen."
Übersetzt nach: E. HIRSCH, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin 1963, S. 52.

103) Vgl.: W. JOEST, Ontologie der Person bei Luther, S. 219 ff.: 'Der Vollzug als passio und rapi'.

-
- 104) So schreibt LUTHER in seiner Antwort an ERASMUS in: *De servo arbitrio*, WA 18, 680, 28-31:
"Obsecro autem te, quid ille in re Theologica vel sacris litteris efficiat, qui nondum eo pervenit, ut quid lex, quid Euangelion sit, norit, aut si norit, contemnat tamen observare? Is omnia misceat oportet, coelum, infernum, vitam, mortem, ac prorsus nihil de Christo scire laborabit."

"Ich beschwöre dich aber: was kann der in Sachen der Theologie und in der Heiligen Schrift zustande bringen, der noch nicht dahin gekommen ist, daß er weiß, was Gesetz und was Evangelium ist, oder, wenn er es weiß, dennoch gleichgültig darüber hinweggeht, es zu beachten? Der muß alles, Himmel, Hölle, Leben, Tod, vermengen und wird in der Gefahr stehen, ganz und gar nichts von Christus zu wissen."

Münchener Ausgabe, Erg. Bd. 1, S. 101.

e) Die Bedeutung der Christologie für die
Soteriologie bei LUTHER und JUNG

Die Gotteserfahrung des Ichs in den Tiefen des kollektiven Unbewußten ist bei JUNG eine immanent psychische natürliche Heilserfahrung, die das Ich aus seiner Sünde (=Sonderung vom Archetypus des Selbst, resp. Gottes) erlöst und so seine Krankheit der Abgespaltenheit vom tragenden Schöpfergrund heilt.

In JUNGs Heilungsdenken gibt es keine Krankheit ohne eine komplementäre Heilungspotentialität, keine Trennung des Menschen von Gott, die nicht zur Vereinigung des Getrennten führte, keine Sünde, die nicht die Erlösung nach sich zöge. Die Erfahrung des zornigen Gesetzgottes, die JUNG als die dunkle Seite Gottes bezeichnet, wird von der natürlichen Offenbarung seiner komplementären lichten Seite aus dem Unbewußten kompensatorisch geheilt. - Eine solche 'natürliche Soteriologie' bedarf im Grunde genommen keiner Christologie. - Folgerichtig ist für JUNG Christus ein exemplum der Erlösung¹⁰⁵, das der Seele einen Heilsweg zur archetypischen Gotteserfahrung in den eigenen Tiefen des Unbewußten weist. In JUNGs Deutung der christlichen Soteriologie als Spiegelung archetypischer seelischer Wandlungen des unbewußten Gottes im menschlichen Bewußtsein, ist eine Lehre vom Amt Christi überflüssig¹⁰⁶.

105) Vgl. dazu den entsprechenden Abschnitt über JUNGs Christologie im interpretatorischen JUNG-Teil, die S.297 ff.

106) Zur Lehre vom Amt Christi vgl.: W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, 4. Aufl. Gütersloh 1972, S. 218 ff.

Christus ist nicht der Heiland und Erlöser, sondern Symbol eines erlösten Erlösers, d.h. eines individuierten Menschen. Der gekreuzigte Christus wird in JUNGs Interpretation zum Urbild der Verwirklichung des Gottesbildes des Heiligen Geistes, dem Symbol der totalen Inkarnation der Gegensätze Gottes im Menschen.

JUNG stellt das *lumen naturae*, das dem Ich die erlösende Erfahrung aus der Seele vermittelt, dem Lichte der Offenbarung gleichwertig zur Seite, er spricht ihm für unsere Zeit sogar eine stärkere Bedeutung zu¹⁰⁷.

In jenem *lumen naturae*, das JUNG als Symbol einer göttlichen Erlösungspotentialität in der Seele begreift, ist die Fähigkeit des Menschen zur Selbsterlösung begründet. So schreibt er in seinem Alterswerk 'Mysterium Coniunctionis' über die alchemistische Symbolik einer natürlichen Heilskraft im Menschen:

"Wir wissen es aus vielen Andeutungen, daß der Mensch und sein Inneres der 'arcanus locus' ist, in welchem jene aqua solvens et coagulans, jene medicina catholica oder Panacee, jene scintilla des 'natürlichen Lichtes' gefunden wird."¹⁰⁸

107) Zur Lehre vom *lumen naturae* vgl.: H. DENZINGER/
A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*,
34. Aufl. Freiburg 1967, 3004 f.

108) C.G. JUNG, 'Mysterium Coniunctionis', GW 14.1,
S. 280.

Für LUTHER ist dieses vermeintliche Licht der Natur eine verdunkelnde Macht, die die Seele in ihrer Krankheit und Verlorenheit festhält¹⁰⁹.

LUTHERs Heilungs-, Heils- und Erlösungsdenken ist allein christozentrisch als die heilende Zuwendung Gottes zum Verlorenen zu verstehen. Der Mensch ist heil von Christus her und auf Christus hin; das eschatologische Heil des von Gott in Christus angenommenen Menschen ist das innerweltliche a priori, das über der Heilung des Kranken als Verheißung steht. Heilung vollzieht sich demnach bei LUTHER auf zwei Zeitebenen: Das kranke, sündige Ich, das im Glauben an Christus hängt, ist in der eschatologischen Zeit coram Deo geheilt, heil und erlöst; in der linearen innerweltlich erfahrenen Zeit realisiert sich dieses eschatologische Heilsein als ein fortschreitendes Heilwerden auf Hoffnung hin: die christologisch gewonnene Kategorie des sub contrario bedingt bei LUTHER die Gleichzeitigkeit innerweltlicher Krankheitserfahrung der Sünde und eschatologischer Heilserfahrung im Glauben, innerweltlichen Sterbens und eschatologischer Hoffnung auf ein Leben in der Fülle Gottes. LUTHER hat dies in seiner Römerbriefvorlesung unter dem klassischen reformatorischen Ineinander von peccator et iustus so formuliert: " Vide nunc, quod supra dixi, Quod simul sancti, dum sunt Iusti, sunt peccatores; Iusti, quia credunt in Christem cuius Iustitia eos tegit et eis imputatur, peccatores autem, quia non implent legem, non sunt sine concupiscentia. Sed sicut aegrotantes

109) Die Negierung einer heilenden Kraft der Natur geht aus LUTHERs christologischem Ansatz bei der totalen Exzentrizität des Heils für den Menschen hervor, vgl. S. 384 ff. Die hier auftauchende Problematik des Zusammenhangs von Schöpfung und Erlösung ist für ihn wiederum allein von Christus her zu beantworten, vgl. S. 557 ff.

sub cura medici, qui sunt re vera aegroti, Sed inchoative et in spe sani seu potius sanificati i.e. sani fientes, quibus nocentissima est sanitatis presumptio, quia peius reciduant." ¹¹⁰

Die Heilung der Sünde, und damit für LUTHER des tiefsten Grundes seelischen Krankseins und Angefochtenseins, realisiert sich innerweltlich im Glauben; der Glaube ist die innere Gabe, die die Verlorenheit des Menschen in seiner Selbstverkrümmung heilt, weil sie ihn aus sich selbst heraus zu Christus reißt. Eschatologisch umschlossen weiß sich dieser innerweltliche Glaube von der gnädigen Heilszuwendung jenes Gottes, der sich in Christus als Heiland des Verlorenen offenbart hat:

110) Ad Röm 7,25 'Igitur Ego ipse mente servio legi Dei, Carne autem legi peccati: WA 56, 347, 8-14. "Siehe nun, es ist so, wie ich oben sagte: die Heiligen sind zugleich, indem sie gerecht sind, Sünder; gerecht, weil sie an Christus glauben, dessen Gerechtigkeit sie deckt und ihnen zugerechnet wird; aber Sünder, weil sie das Gesetz nicht erfüllen, nicht ohne sündliche Begier sind, sondern wie Kranke, die in der Pflege des Arztes stehen, Kranke, die wirklich und wahrhaft krank sind, aber anfangsweise und in Hoffnung gesund oder richtiger gesagt gesundgemacht, d.h. im Begriffe stehend, gesund zu werden, für die ein vermessen Pochen auf Gesundheit über die Maßen schädlich ist, weil es dann noch schlimmer mit ihnen wird." Münchener Ausgabe Erg. Bd. 2, S. 246.

" Nam Euangelium etiam duo praedicat et docet, iustitiam et gratiam Dei. Per iustitiam sanat corruptionem naturae, iustitiam vero, quae sit donum Dei, fides scilicet Christi, ..." ¹¹¹ -

"Huic fidei et iustitiae comes est gratia seu misericordia, favor Dei contra iram, quae peccati comes est, ut omnis qui credit in Christum, habeat deum propitium." ¹¹² - "Proinde sicut iramaius malum est, quam corruptio peccati, ita gratia maius bonum, quam sanitas iustitiae, quam ex fide esse diximus." ¹¹³

111) Rationis Latomianae pro incendariis Lovaniensis Scholae sophistis redditae Lutheriana confutatio, WA 8, 105,39 - 106,2.

112) A.a.O. 106, 6-8.

113) A.a.O. 106, 15-17.

"Denn auch das Evangelium predigt und lehrt zwei Dinge, die Gerechtigkeit und die Gnade Gottes. Durch die Gerechtigkeit heilt es die Verderbnis der Natur - d.i. die Gerechtigkeit, die Gottesgabe ist, nämlich der Glaube an Christus."

"Diesem Glauben und dieser Gerechtigkeit ist als Begleiter beigesellt die Gnade oder Barmherzigkeit, die Gunst Gottes, gegen den Zorn, der der Begleiter der Sünde ist - das bedeutet, daß jeder, der an Christus glaubt, einen gnädigen Gott hat."

"Darum ... ist die Gnade ein größeres Gut als die Gesundheit der Gerechtigkeit, von der wir gesagt haben, daß sie aus dem Glauben kommt."

Münchener Ausgabe Erg. Bd. 6, S. 104/105.

Die Aufhebung des linearen Zeiterlebens der Seele coram Deo, die sich im Glauben auf Hoffnung hin als heil und erlöst, innerweltlich in ihrer Selbsterfahrung als krank und verloren erfährt¹¹⁴, kehrt bei JUNG in einer entgeschichtlichten, substantialisierten Form wieder.

Seine Formulierung der Erlösungserfahrung als der versöhnenden Erfahrung der paradoxen Einheit des gegensätzlichen Ichs im Selbst, faßt das lutherische 'simul' in einer archetypisch substantialisierten, psychisch verinnerlichten Form: die coram Deo Situation der Seele verschmilzt mit dem coram meipso - das 'simul peccator et iustus' kann in diesem Gefüge nicht anders denn als Selbstversöhnung, resp. -annahme beschrieben werden. Diesem Problemhorizont soll in meinem letzten Abschnitt noch einmal exemplarisch nachgegangen werden, um die Relation, bzw. Nicht-Relation der JUNG'schen Soteriologie zum protestantischen Glauben abschließend kritisch aufzuzeigen.

114) So schreibt LUTHER in seinem Großen Galater-Kommentar zu Gal 3,23:
"Christianus est divisus in duo tempora: quaetenus est caro et sub lege; quaetenus spiritus, est sub Evangelio."
WA 40, I, 526, 2-3
Ein Christ ist in zwei Zeiten geteilt: soweit er Fleisch ist und unter dem Gesetz, soweit er Geist ist unter dem Evangelium.

f) Heilung und Erlösung unter der
Perspektive der Rechtfertigung

Der interpretatorische JUNG-Teil hat gezeigt, wie in JUNGs Spätwerk die Problematik von Heilung und Erlösung zunehmend unter den reformatorischen Kategorien der Rechtfertigung des Sünders und Versöhnung Gottes mit dem Menschen abgehandelt wird. Der Thematisierung seelischen Krankseins als Sünde der Abspaltung des prometheischen Bewußtseins vom göttlichen Schöpfergrund des kollektiven Unbewußten tritt im Spätwerk die Frage nach der therapeutischen Relevanz des Ethischen für die Beziehung des Menschen zum Archetypus Gottes in den Tiefen der Seele gleichwertig zur Seite.

So konzentrieren sich JUNGs therapeutische Reflexionen auch auf die reformatorische Thematik der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott und ihre Bedeutung für das Heil seiner Seele. -

Grundsätzlich hat JUNG hinsichtlich der psychotherapeutischen Behandlung des Schattens, des archetypisch Bösen in der Seele und der daraus für das bewußte Ich resultierenden Schuld- resp. Sündenerfahrung eine anti-reformatorische Haltung eingenommen: Der Kranke bedarf der Rechtfertigung durch Werke, d.h. die Realisation des Selbst im Ich, die eine Annahme des Schattens, des Bösen mit einschließt, ist das erlösende opus und die erlösende Erfahrung des kranken, sündigen Ichs¹¹⁵. LUTHERs entscheidendes theologisches Anliegen, die im Glauben an Christus begründete Entmächtigung der Werkgerechtigkeit für die Heilung und Erlösung des kranken und sündigen Menschen und ihre Entlarvung als Selbsterlösungsversuch eines in sich selbst verkrümmten Ichs, das seine Selbstbehauptung nicht preisgeben kann, bekommt JUNG dabei überhaupt nicht in den Blick.

115) Die Vorordnung der Werke gegenüber dem Glauben ist bei JUNG zutiefst in seiner Vorstellung Gottes als seiner selbst unbewußt seiend begründet. Deshalb hat ja nach JUNG das Christentum die entscheidende Frage nach der Erlösung des Bösen, der

dunklen Seite Gottes nicht beantwortet, da Gott in Christus allein seine lichte Seite inkarnierte.

Der Gott Christi kann den Menschen nicht erlösen, da er selbst als das 'summum bonum' die Abgründe des Bösen von sich abgespalten hat (Satan). Erst die Inkarnation Gottes als Hlg. Geist integriert das Böse in das Erlösungswerk Gottes, jedoch mit der entscheidenden Verschiebung, daß der Mensch zum Träger des Erlösungswerkes wird. Dieser Versuch einer Legitimierung der Erlösung aus den Werken des Menschen mittels der Verschiebung des Mangels in die Gottheit selbst, wäre nach LUTHER als Wahn des in sich selbst verkrümmten Ichs zu begreifen, das auch in Gott nichts denn seine innerlich erfahrene Gebrochenheit und Unfähigkeit zur Heilung wiederfinden kann.

Erlösung wird nicht länger als Rechtfertigung des gottlosen, in sich selbst verkrümmten Ichs thematisiert, sondern als Versöhnung der unerträglichen moralischen Paradoxie des unbewußten Gottes im Ich und des Ichs in eben diesem Gott.

Der christliche Glaube an die Erlösung hat nach JUNG versagt, weil er den Menschen von der Sünde, von der bleibenden Konfrontation mit dem Bösen nicht endgültig erlöst hat. Für JUNG gibt es keine Erlösung aufgrund des stellvertretenden Erlösungswerkes Christi am Kreuz und ihrer individuellen Zueignung im Wort von der Sündenvergebung, derer der Mensch im Glauben teilhaftig wird: "Erlösung bedeutet nämlich nicht, daß einem eine Last abgenommen wird, die man zu tragen nie vermeint hat."¹¹⁶ Das 'peccatum remanens' von dem auch LUTHER spricht¹¹⁷, führt bei JUNG dazu, dem Glauben eine erlösende Macht abzusprechen. Der Sünder braucht die Rechtfertigung durch Werke, es wird die therapeutische, bzw. soteriologische Aufgabe des Ichs, das Böse aus dem Unbewußten als Teil seiner Identität zu tragen und zu ertragen: "Er (Gott) erfüllt uns mit Gutem und mit Bösem, sonst wäre er ja nicht zu fürchten, und weil er Mensch werden will, muß die Einigung seiner Antinomie im Menschen stattfinden."¹¹⁸

116) C.G. JUNG, Aion, GW 9,2, S. 80.

117) Vgl. dazu: H.J. IWAND, Nachgelassene Werke Bd. 5, hrsg. von J. HAAR, 'Luthers Theologie, München 1974, S. 64-75.

118) C.G. JUNG, Antwort auf Hiob, in: GW 11, S. 494.

"Der schuldige Mensch ist geeignet und darum ausersehen, zur Geburtsstätte der fortschreitenden Inkarnation zu werden, nicht der unschuldige, der sich der Welt vorenthält und den Tribut ans Leben verweigert, denn in diesem fände der dunkle Gott keinen Raum."¹¹⁹

Das protestantische 'simul peccator et iustus' materialisiert sich so bei JUNG in der Paradoxie des inneren Gottes, der sich als Hlg. Geist im Ich verwirklichen will. Die vollständige Bewußtwerdung der göttlichen Identität des Ichs im Archetypus des inneren Gottes (Selbst) ist die Rechtfertigungserfahrung des kranken, sündigen Ichs bei JUNG. Sein Erlösungsdenken endet so in der psychischen Verinnerlichung des protestantischen Rechtfertigungsglaubens zur Selbst-Annahme - und Versöhnung¹²⁰. Dieses Ergebnis ist aber gleichbedeutend mit einer Aufhebung der christlichen Soteriologie in der JUNG'schen Seelenheilkunde; JUNGs Fassung der protestantischen Soteriologie, die er meinte in seinem Heilsweg der Individuation zum konsequenten Ende gebracht zu haben, erweist sich letztlich als Selbstzerstörung des christlichen Glaubens. FR. NIETZSCHE hat diesen Ansatz zu seiner konsequentesten und ehrlichsten Anwendung gebracht, wenn er schreibt: "Liebt euch selber aus Gnade - dann habt ihr euren Gott gar nicht mehr nötig, und das ganze Drama von Sündenfall und Erlösung spielt sich in euch selber zu Ende!"¹²¹

119) A.a.O.

120) Vgl. dazu noch einmal JUNGs Formulierung zur Beschreibung der Selbst-Erfahrung:
"Sie kamen zu sich selber, sie konnten sich selber annehmen, sie waren imstande, sich mit sich selbst zu versöhnen."
Psychologie und Religion, in: GW 11, S. 89.

121) FR. NIETZSCHE, Morgenröte, Aph Nr. 79.
Zitiert nach: Nietzsche Werke, hrsg. v. G. COLLI/
M. MONTINARI, Berlin 1971, V. Abtl. 1. Bd. S. 74.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß JUNGs Heilungs- und -erlösungsweg der seelischen Gottes- resp.

Selbsterfahrung und seine Interpretation als psychische Realisation der ehemals projizierten christlichen Glaubenssymbole mit der christlichen Soteriologie nichts mehr gemein hat. Die JUNG'sche Auflösung der Relationalität des christlichen Glaubensbegriffes in eine Gotteserfahrung aus den Tiefen des Unbewußten, die das Ich zum erlösten Erlöser werden läßt, hat dabei den entscheidenden Anteil an der Verinnerlichung und Subjektivierung der christlichen Soteriologie, die zu ihrer Auflösung in intrapsychische Prozesse führt.

Was JUNGs Stellung innerhalb des Protestantismus anbelangt, so ist es zwar richtig, daß auch bei LUTHER das Subjekt, das Ich, zu einem soteriologischen Brennpunkt wird, insofern sich hier die Zu- und Aneignung des Heils für mich realisiert: Wenn das Heil mir nicht durch das Wort zugeteilt wird und von mir im Glauben angeeignet wird, dann ist die Erlösung Christi noch nicht für mich geschehen.

Komplementär hierzu steht jedoch bei LUTHER die zeitlose Objektivität des rettenden Gotteshandelns in Christus, die Einmaligkeit der Sündenvergebung am Kreuz, deren Frucht allen Menschen in der Zeit zugute kommen soll. Das historisch einmalige Ich hat darum das Heil außerhalb der linearen Zeit eschatologisch vor sich, die Erlangung dieses Heils realisiert sich jedoch innerweltlich in der Zeit im glaubenden Ich. Dieses Miteinander der Objektivität, bzw. Universalität und Subjektivität des Heils löst sich bei JUNG auf: allein das Ich ist als Schöpfer des Heils übriggeblieben.

JUNG, der paradoxerweise den christlichen Glauben vor seiner fortschreitenden Auflösung in Anthropologismen bewahren wollte, ist somit zu einem ihrer konsequentesten Vertreter geworden.

D. RESUMEE

I.

Abschließend sei nun der Versuch unternommen, die theologische Bedeutung der Interpretation von Krankheit und Heil(ung) bei S. FREUD und C.G. JUNG als repräsentativen Vertretern der Tiefenpsychologie anhand der eingangs gestellten Zentralfrage nach der Identität der Thematisierung von Krankheit und Heil(ung) des Menschen als psychischem Sein in der Psychotherapie und christlichen Soteriologie aufzuzeigen. Dies ist gleichbedeutend mit einer Beantwortung der Themafrage nach der Identität von Heilung und Heil, Heilung und Erlösung, wenn anders die Interpretation gezeigt hat, daß seelisches Kranksein eine spezifische Form des universalen Unheil- und Gebrochenseins des Menschen, wie es in den Religionen schon immer thematisiert worden ist, darstellt.

II.

Als entscheidend hat sich im Verlauf der Interpretation das Problem der Anthropologie herauskristallisiert. Hier fällt die Grundentscheidung hinsichtlich einer natürlichen Erlösungspotentialität bzw. -realität des leidenden Menschen.

Als erstes Ergebnis ist festzuhalten, daß entgegen anderweitigen Interpretationsversuchen ¹die FREUD'sche Seelenheilkunde nicht mit der innerweltlichen Realisation eines heilen Menschen identifizierbar ist. Nach FREUD ist der Mensch in sich selbst unaufhebbar heillos. Psychotherapie kann die Funktion einer fragmentarischen, zeitlich begrenzten Beziehungsrealität erfüllen, insofern sie den in sich selbst verkrümmten Menschen seines Angewiesenseins auf den ihn aus sich herausreißenden rettenden Anderen bewußt macht.

1) Vgl. dazu die Besprechung exemplarischer Sekundärliteratur zu Beginn der theologischen Auseinandersetzung mit der Seelenheilkunde S. FREUDS, die S.339 ff.

Die therapeutische Hoffnung auf den helfenden Anderen ist jedoch innerweltlich nicht einlösbar, da der Psychotherapeut als Mensch nicht die Antwort auf die Totalität der Frage des in sich selbst verlorenen Menschen sein kann. FREUDs Psychoanalyse beschreibt folgerichtig den Menschen als ein zwischen Angst und Sehnsucht ausgespanntes psychisches Sein, dessen Heils- und Erlösungssehnsucht seine innere Gebrochenheit kompensatorisch spiegelt. FREUD realisiert in der Sprache des Wissenschaftszeitalters die paulinisch-lutherische Deutung des Menschen als 'caro', der in seinen Versuchen der Selbstheilung und -erlösung, wozu auch die Religion gehört, seine Heillosigkeit perseveriert. LUTHERs These aus seiner 'Disputatio de Homine' hat diesen Sachverhalt theologisch so formuliert:

"Post lapsum vero Adae subiecta potestati diaboli, peccato et morti, utroque malo suis viribus insuperabili et aeterno. Nec nisi per filium Dei Christum Jesum liberanda (si credat in eum) et vitae aeternitate donanda."²

2) WA 39 I 176, 10-13 (These 22 und 23)

"das (nämlich der Mensch als Geschöpf Gottes) aber nach Adams Fall der Macht des Teufels unterworfen ist, nämlich der Sünde und dem Tode - beides Übel, die durch seine Kräfte nicht zu überwinden und ewig sind; und das nur durch den Sohn Gottes Christus Jesus zu befreien ist (sofern es an ihn glaubt) und mit der Ewigkeit des Lebens zu beschenken."

Übers. nach: G. EBELING, Disputatio de Homine, S. 19/20.

FREUDs Anthropologie zerbricht jedwede ontische Komplementarität von Krankheit und Heilung, Gebrochenheit und Heil, Sünde und Erlösung. Heilung, Heil und Erlösung sind Inhalte der Illusion; die Illusion ist der Leitbegriff, unter den FREUD die subjektiven Gegenspiegelungen der Unheilserfahrungen des Menschen subsumiert. In diesem Horizont bekommt auch die Religion die Qualität einer Illusion, als eines Versuchs, die äußere Realität durch die innere Wunschwelt zu überwinden.

FREUDs Deutung des Menschen als notwendig kranker psychischer Existenz, deren Analogien zur christlichen Deutung des Menschen ohne Christus ausgeführt worden sind³, schließt jedwede natürliche Soteriologie aus. Anthropologisch bedeutet dies, daß Inhalte wie Selbstannahme, Selbstverwirklichung, Identität keine innerweltlichen Erfahrungen des Menschen sein können. Wenden wir dieses anthropologische Fazit aus FREUDs Werk auf die sogenannte neuere Seelsorgebewegung an, die in FREUD einen ihrer geistigen Väter sieht, so kann sich das von ihr postulierte Seelsorgeziel einer Identität des Menschen mit sich selbst, weder legitim auf die paulinisch-reformatorische Tradition noch auf S. FREUD selbst berufen. Identität im Sinne innerweltlichen Heil- bzw. Ganzseins ist keine christliche Hoffnung. Exemplarisch ist damit D. STOLLBERG zu widersprechen, wenn er beispielsweise schreibt: "... nicht nur der 'Bruch', sondern auch seine Heilung ist erfahrbar und realisierbar. - Der Zusammenhang von Heil und Heilung ist im Sinne präsentischer Eschatologie zu interpretieren und durchaus empirisch verifizierbar. Glaube und Gesundheit gehören zusammen."⁴

3) Vgl. die S. 463 f. dieser Arbeit.

4) D. STOLLBERG, Seelsorge in der Offensive, WzM, 27. Jg. 1975, H. 7, S. 285.

In der Verifikation der FREUD'schen Anthropologie kann dies nur als idealistische Verzerrung der menschlichen Wirklichkeiten bezeichnet werden.

Ein solcher Seelsorgeansatz scheint viel eher mit der Anthropologie C.G. JUNGs vereinbar, der exemplarisch an einem natürlichen Heilungs- und Erlösungsanknüpfungspunkt im Menschen festgehalten und folglich das Kranksein des Menschen zumindest bis zu seinem Spätwerk als etwas innerweltlich zu überwindendes verstanden hat. JUNG hat sich dabei auf das glaubende Subjekt als Realisationsort des Erlösungsgeschehens im Protestantismus berufen. Dieser Ansatz einer natürlichen seelischen Soteriologie negiert jedoch die komplementäre Bedeutung der von außen den Menschen in seinem Innersten ansprechenden Heilsbotschaft einer Liebe Gottes, die den Menschen aus seiner Selbstverkrümmung herausreißt, ja, herausliebt!

PAULUS und LUTHER haben die Heilserfahrung des glaubenden Ichs als 'facultas standi extra se ipsum' definiert. Das in sich selbst heillose Ich als Bewußtseinskern der Seele kann zwar fragmentarisch, wie FREUD gezeigt hat, seine Gebrochenheit erfahren und, wenn auch verzerrt, erkennen, was aber nicht gleichbedeutend mit der Fähigkeit ist oder die Kraft impliziert, sich selbst gleich Münchhausen am eigenen Schopf aus dieser Verlorenheit herauszuziehen. So ist es letztlich die Negierung der theologischen Kategorie des Falls, die eine natürliche Soteriologie ermöglicht, wie sie beispielsweise von JUNG entwickelt worden ist⁵.

5) Zur JUNG'schen Deutung des Falls, vgl. die S. 272.

III.

Eine Anthropologie, die den Menschen als psychische Ganzheit begreift, steht, wie an JUNG exemplarisch zu zeigen ist, einer natürlichen Soteriologie nicht fern. Unter dieser Prämisse, daß es keine endgültige Krankheit gibt, die nicht von einem komplementären heilen Rest aufgefangen und überwunden werden könnte, wird der Glaube an Christus als eines Heilandes im Grunde genommen überflüssig. Christus wird, wie bei JUNG, zum archetypischen exemplum eines erlösten Menschen, der für die leidenden Menschen die Bedeutung eines Vorbildes bekommt. Heilung und Erlösung werden zu asymptotischen Prozessen der Identitätswerdung mit dem unbewußten Selbst- resp. Identitätsgrund, dessen christliches Symbol die Gestalt Jesu Christi ist. Geht man zweitens, gleichfalls wie exemplarisch C.G. JUNG, von einer, wenn auch temporär unbewußten Erlösungspotentialität der menschlichen Seele aus, wird die Eschatologie als Eröffnungsdimension eines die Zeit, d.h. letztlich den Tod überwindendes Heilsein des Menschen irrelevant. Heilung und Heil werden zu immanenten Erfahrungen, die, wenn auch asymptotisch, weil in der Zeit stehend, der leidenden Seele offen stehen⁶.

Eine Soteriologie jedoch, die FREUDs Deutung des Menschen als einer in sich selbst heillosen Existenz, die des rettenden Anderen als Heiland bedarf, ernst nimmt, eröffnet der paulinisch-reformatorischen Interpretation der Christologie als Soteriologie einen neuen Raum. Ebenso hat FREUDs Analyse der natürlichen Gottesbeziehung des Menschen in der Religion als eines verzweifelten Versuchs der Selbstheilung und -erlösung die anthropologische Notwendigkeit der Christologie für die Gotteslehre

6) Wie STOLLBERGs Ansatz exemplarisch gezeigt hat, s. S. 602.

unter dem Horizont psychotherapeutischer Erfahrungen indirekt gezeigt. FREUD hat des weiteren in seiner Diagnose der kranken Gottesbeziehung des in sich selbst kranken Subjekts LUTHERS theologische Deutung des Sünders in seiner Anfechtungserfahrung eines unerbittlichen Gesetzesgottes empirisch festgemacht. Der von FREUD herausgestellten Sehnsucht nach Erlösung vom unerbittlichen inneren Gesetzesgott-Über-Ich - korrespondiert LUTHERs Frage nach dem gnädigen Gott, der den Sünder annimmt und heilt. - Wäre Christus in diesem Horizont allein als exemplum von Bedeutung, wie bei JUNG, bedürfte er wohl selbst eines Heilandes⁷.

FREUD hat, wie gezeigt wurde, den christlichen Glauben an Christus als personalen Ort der Offenbarung Gottes als eines Heilandes des in sich selbst unrettbar verlorenen Menschen von seiner Deutung der Religion als eines Selbstheilungsversuchs des Menschen nicht ausgenommen. PAULUS und LUTHER hingegen sehen, ebenfalls von der Heillosigkeit des Menschen ausgehend, in Christus die allen Selbstrettungsversuchen des kranken Menschen zuvorkommende Manifestation einer Liebe Gottes, die ihn, entgegen all seiner heillosen Selbsterfahrung, als heil und erlöst offenbart. Der in sich verlorene Mensch wird als ein Heilsbedürftiger niemals zum Ergebnis innerweltlicher Heilungsversuche, seien sie gelungen oder nicht, sondern er ist im Glauben, 'sub contrario' aller Unheilserfahrungen, heil und erlöst.

7) So bemerkt LUTHER in seiner Schrift "Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528, WA 26,319, 34-39:
"Denn sie (gemeint ist die Alloiosis) richtet zu letzt ein solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wolt ein Christen sein, Nemlich das Christus hinfurt nicht mehr sey noch thu mit seinem leiden und leben, denn ein ander schlechter heilige, Denn wenn ich das gleube, das allein die menschliche natur für mich gelidten hat, so ist mir der Christus ein schlechter heiland, so bedarff er wol selbs eines heilands."

Es ist eine übermächtige, göttliche Beziehungsrealität, die die leidende Seele aus sich herausreißt: die eschatologische Vereinigung Jesu Christi mit dem inneren Menschen im Glauben⁸ ist die innerweltliche Realität von Heil und Erlösung. Da dies jedoch nur im Glauben, nicht im Schauen innerweltlich erfahrbar ist, und so in der bleibenden Erfahrung von Schmerz, Trauer, Angst, Leid und Tod dem Christus-Exemplum des Kreuzes nachfolgt, ist dieses Heilsein nicht mit einer immanenten Identität identisch. Der heile Mensch in Christus ist das zwischen innerweltlich erfahrener Heillosigkeit (Kreuz) und eschatologischer Heilstotalität (Auferstehung) gespannte Wesen. Dies bedeutet die Nicht-Identität von immanenter Heilung und eschatologischem Heil- bzw. Erlöstsein. Christlicher Glaube ist somit kein immanent aufweisbares oder gar machbares therapeutisches Potential.

Die Kategorie der Identität als Chiffre seelischen Heilseins ist somit eine eschatologische: "Talis est homo in hac vita ad futuram formam suam, cum reformata et perfecta fuerit imago Dei."⁹

8) Zur Kategorie 'innerer oder inwendiger Mensch' vgl. E. JÜNGEL, Zur Freiheit eines Christenmenschen, S. 69 ff.

9) M. LUTHER, Disputatio de Homine, WA 39 I, 177, 9-10 (These 38).

"so verhält sich der Mensch in diesem Leben zu seiner zukünftigen Gestalt, bis dann das Ebenbild Gottes wiederhergestellt und vollendet sein wird."
G. EBELING, Disputatio de Homine, S. 23.

IV.

Abschließend wäre nach der Bedeutung dieses im Gespräch mit der Tiefenpsychologie gewonnenen, besser, wiederentdeckten soteriologischen Ansatzes für die Seelsorge zu fragen.

Wichtig scheint der Verfasserin vor allem die Einsicht in die dogmatische Begründetheit der Seelsorge zu sein. Es ist die Theologie - resp. die aus ihr resultierende Anthropologie, welche die Soteriologie und damit die Seelsorge begründet. Ohne hier die Konsequenzen in bezug auf die Seelsorge hinsichtlich ihrer Theorie und ihrer Praxis ausziehen zu können, sei doch ein sich aus dieser Arbeit ergebendes Seelsorgeziel zu formulieren versucht: Ziel der Seelsorge kann nicht die Identitätsfindung oder Selbstverwirklichung des Menschen sein, sondern seine (Er)lösung aus der Ichverkrümmung in die überwältigende Beziehungsrealität des Gottes, der sich in Christus als Heiland offenbart hat.

Dies erscheint als legitime theologische Folgerung aus FREUDs Deutung der Übertragung als Heilung.¹⁰

C.G. JUNGs Versuch einer Verinnerlichung der christlichen Soteriologie in das Subjekt allein, ist im Gegensatz dazu als die Demonstration eines notwendigen Scheiterns des Ichs anzusehen. So konzentriert sich die Frage nach einer Methode der Seelsorge auf die Frage nach der Vermittlung dieses Heilswortes, das das Ich aus sich heraus in die Beziehungsrealität Christi hineinreißt. Ein großer Teil der Kritik an einer Seelsorge, die sich beispielsweise wie diejenige THURNEYSens auf die Heilskraft des Wortes verließ, ist in ihrer Motivation nicht zuletzt mit dem berühmten Ausspruch aus GOETHEs Faust "Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen..." identisch. Nichtsdestotrotz hat gerade diese Arbeit gezeigt, daß, wenn die Diagnose unserer Ichverkrümmung zutrifft, die Ausrichtung der Seelsorge auf das von außen, von jenseits aller

10) Vgl. dazu die Ausführungen S. 387 ff.

Selbsterfahrung den Menschen treffende Wort, heilsnotwendig ist. Dies bedeutet aber nicht, es sei nicht ebenso notwendig, daß der Seelsorger alles in seinen Kräften stehende versucht, dem leidenden Nächsten hier und jetzt ganzheitlich helfend beizustehen¹¹.

Den Raum dieser Hilfe gerade im Bereich der Psychiatrie, mit dem sich diese Untersuchung vorwiegend beschäftigt hat -, abzustecken, wäre eine Aufgabe, die eine Anwendung dieses soteriologischen Ansatzes in concreto zu leisten hätte.

Bleibt die Ausführung dieses Ergebnisses eine zukünftige Aufgabe, sei doch abschließend noch ein Wort zur Person des Seelsorgers genannt, die in der neueren Diskussion so oft problematisiert worden ist¹²: Der seine Identität in Christus glaubende Seelsorger ist befreit vom Zwang der Selbstverwirklichung im Helfenwollen- bzw. -müssen und kann aus dieser 'facultas standi extra seipsum in Christo' zum, wie LUTHER es provokant und verheißungsvoll zugleich formulierte, Christus für andere werden¹³.

-
- 11) Der Begriff 'ganzheitlicher' Hilfe ist in den psychosomatischen Forschungen RICHARD SIEBECKs und VICTOR V. WEIZÄCKERs entwickelt worden. Vgl. dazu: R. SIEBECK, Die Einheit des Menschen in ihrer Bedeutung für die medizinische Wissenschaft, in: Gottesdienst und Menschendienst, E. Thurneysen zum 70. Geburtstag, Zollikon 1958, S. 175-189; V. V. WEIZÄCKER, Der kranke Mensch, Stuttgart 1951, sowie Ibid., Pathosophie, Göttingen 1956. Ferner ist hinzuweisen auf die Studie D. RÖSSLERs, Der ganze Mensch, Göttingen 1962. Zur theologischen Bedeutung dieser psychosomatischen Erkenntnisse, vgl.: E. THURNEYSEN, Seelsorge im Vollzug, S. 188 ff.
- 12) Vgl. dazu: E. THURNEYSEN, Die Lehre von der Seelsorge, § 16 'Der Seelsorger', S. 298-306, sowie die Problematisierung der 'helfenden Berufe' bei D. STOLLBERG, Wahrnehmen und Annehmen, Gütersloh 1978, S. 25 f. (dort weitere Literatur!)
- 13) Vgl.: M. LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7, 35,35-36,2: "Und gegen meinem Nächsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist, und nichts mehr tun, denn was ich nur sehe ihm not, nützlich und seliglich sein, ..."

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

ABENDROTH, W.
Schopenhauer
Hamburg 1967

ADAM, A.
Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1-2
2. Aufl. Gütersloh 1970/72

ADAMS, J.E.
Befreiende Seelsorge
Theorie und Praxis einer biblischen
Lebensberatung
4. Aufl. Wien 1977

ADLER, A.
Über den nervösen Charakter
Hamburg 1972

ADLER, G.
Zur Analytischen Psychologie
Zürich 1952

ADLER, G.
Die Sinnfrage in der Psychotherapie
Studien aus dem C.G. Jung Institut Bd. XVII
Zürich 1964

AFFEMANN, R.
Psychologie und Bibel
Eine Auseinandersetzung mit C.G. Jung
Stuttgart 1957

AFFEMANN, R.
Sünde und Erlösung in tiefenpsycholo-
gischer Sicht, in:
Erlösung und Emanzipation,
hrsg. von L. Scheffczyk
Freiburg 1973

ALEXANDER, F./SELESNICK, S.
Geschichte der Psychiatrie
Zürich/Konstanz 1969

ALLWOHN, A.
Evangelische Pastoralmedizin
Grundlegung der heilenden Seelsorge
Stuttgart 1970

ALTHAUS, P.
Gettes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers, in:
Theologische Aufsätze II,
Gütersloh 1935, S. 1-30.

ALTHAUS, P.
Paulus und Luther über den Menschen
2. Aufl. Gütersloh 1951

ALTHAUS, P.
Die christliche Wahrheit
Lehrbuch der Dogmatik
7. Aufl. Gütersloh 1966

ALTHAUS, P.
Die Theologie Martin Luthers
3. Aufl. Gütersloh 1972

ANDREAS-SALOME, L.
In der Schule bei Freud
München 1965

ANGELUS SILESIIUS
Sämtliche poetische Werke
Bd. 1-3,
hrsg. von H.L. Held
3. Aufl. München 1949

ANTES, P./UHDE, B.
Das Jenseits der Anderen
Stuttgart 1972

ARLOW, J.A./BRENNER, C.
Grundbegriffe der Psychoanalyse
Hamburg 1976

AUGUSTIN, A.
De Doctrina Christiana
De Vera Religione
Corpus Christianorum, Series Latina XXXII
1962

AUCHTER, T.
Zum Schuldverständnis in der Psycho-
analyse, in:
WzM, 30. Jg. 1978, S. 208-225.

BAEYER, W./W. von
Angst
Frankfurt 1973

BAKAN, D.
Sigmund Freud and the Jewish
Mystical Tradition
Princeton 1965

BALINT, M.
Der Arzt, sein Patient und die Krankheit
Stuttgart 1965

BALLY, G.
Einführung in die Psychoanalyse
Sigmund Freuds
Hamburg 1961

BALMER, H.H.
Die Archetypentheorie von C.G. Jung
Eine Kritik
Berlin/Heidelberg/New York 1972

BARTH, C.
Die Errettung vom Tode in den indivi-
duellen Klage- und Dankliedern des AT
Zollikon 1947

BARTH, K.
Dogmatik im Grundriß
3. Aufl. Zürich 1947

BARTH, K.
Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert
Theologische Studien H. 49,
hrsg. von K. Barth und M. Geiger
Zürich 1957

BARTH, K.
Die protestantische Theologie im
19. Jahrhundert
3. Aufl. Zürich 1960

BARTH, K.
Einführung in die evangelische Theologie
Zürich 1962

BARTH, K.
Die kirchliche Dogmatik, Bd. I, 1-IV, 4
Zollikon Zürich 1947 ff

BARTNING, G./KURTH, W.
Psychotherapie in der Seelsorge
München/Basel 1964

BARZ, H.
Selbst-Erfahrung
Tiefenpsychologie und christlicher Glaube
Stuttgart 1973

BASH, K.W.
Die Übertragung in der Praxis der
Jung'schen Analytischen Psychologie,
in: Psyche, 6. Jg. 1952, S. 276-292.

BATCKE, M.
Das Böse bei S. Freud und C.G. Jung
Düsseldorf 1978

BAUR, K.A.
Leiblichkeit - das Ende aller Wege Gottes
Die Bedeutung der Leiblichkeit des
Menschen bei Paulus
Gütersloh 1971

BECK, I.
Das Problem des Bösen und seiner
Bewältigung
Eine Auseinandersetzung mit der Tiefen-
psychologie von C.G. Jung vom Standpunkt
der Theologie und Religionspädagogik
München/Basel 1976

BECKER, J.
Das Heil Gottes
Heils- und Sündenbegriffe in den
Qumrantexten und im Neuen Testament
Göttingen 1964

Die Bekenntnisschriften der evgl.-luth.
Kirche
6. Aufl. Göttingen 1967

BEN CHORIN, S.
Jüdischer Glaube
Tübingen 1975

BENDA, C.E.
Der Mensch im Zeitalter der Lieblosigkeit
Stuttgart 1956

BENDA, C.E.
Gewissen und Schuld
Stuttgart 1970

BENEDETTI, G.
Klinische Psychotherapie
Bern/Stuttgart 1974

BENEDETTI, G.
Der psychisch Leidende und seine Welt
München 1974

BENKTSON, B.E.
Christus und die Religion
Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer
und Tillich
Stuttgart 1967

BENZ, E.
Nietzsches Ideen zur Geschichte des
Christentums und der Kirche
Leiden 1956

BENZ, E.
Beschreibung des Christentums
München 1975

BERNET, W.
Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung
Bern/Stuttgart 1955

BINSWANGER, L.
Erinnerungen an S. Freud
Bern 1965

BIRAN, S.
Die außerpsychologischen Voraussetzungen der
Tiefenpsychologie
München/Basel 1966

BIRK, K.
Sigmund Freud und die Religion
Münsterschwarzach 1970

BISER, E.
"Gott ist tot"
Nietzsches Destruktion des christlichen
Bewußtseins
München 1962

BISER, E.
Das Heil als Heilung
Aspekte einer therapeutischen Theologie,
in: Heilkraft des Heiligen
Freiburg 1975, S. 102-139.

BITTER, W.
Der Verlust der Seele
Freiburg 1970

BITTER, W. (Hrsg.)
Vorträge über das Vaterproblem in Psycho-
therapie, Religion und Gesellschaft
Stuttgart 1954

BITTER, W. (Hrsg.)
Die Wandlung des Menschen in Seelsorge
und Psychotherapie
Göttingen 1956

BITTER, W. (Hrsg.)
Magie und Wunder in der Heilkunde
Stuttgart 1959

BITTER, W. (Hrsg.)
Gut und Böse in der Psychotherapie
Stuttgart 1959

BITTER, W. (Hrsg.)
Psychotherapie und religiöse Erfahrung
Stuttgart 1965

BITTER, W. (Hrsg.)
Abendländische Therapie und östliche Weisheit
Stuttgart 1968

BITTER, W. (Hrsg.)
Alter und Tod-
annehmen oder verdrängen?
Stuttgart 1974

BITTER, W. (Hrsg.)
Angst und Schuld in theologischer und
psychotherapeutischer Sicht
München o.J.

BITTNER, G.
Todestrieb als innerer Tod,
in: WzM, 27. Jg. 1975, S. 150-156.

BITTNER, G.
Der große und der kleine Gott,
in: Analytische Psychologie, Vol. 8 1977, S. 204-216.

BLEULER, E.
Lehrbuch der Psychiatrie
12. Aufl. neubearbeitet von M. Bleuler
Berlin/Heidelberg/New York 1972

BÖHME, W. (Hrsg.)
C.G. Jung und die Theologen
Selbsterfahrung und Gotteserfahrung
bei C.G. Jung
Stuttgart 1971

BOEHMER, H.
Der junge Luther
6. Aufl. Stuttgart 1971

BÖSCHEMEYER, U.
Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie
Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor
E. Frankls aus theologischer Sicht
Berlin 1977

BONHOEFFER, T.
Theologie und Psychologie,
in: Die hermeneutische Frage in der Theologie,
hrsg. von O. Loretz und W. Stretz
Freiburg 1968, S. 161-179.

Bornkamm, G.
Sünde, Gesetz und Tod,
in: Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien
5. Aufl. München 1966, S. 51-69.

BORNKAMM, G.
Paulus
Stuttgart 1969

BORNKAMM, G.
Der Paraklet im Johannesevangelium,
in: Geschichte und Glaube I,
Ges. Aufsätze III
München 1968, S. 68-89.

BORNKAMM, H.
Luthers geistige Welt
2. Aufl. Gütersloh 1953

BOSS, M.
Psychoanalyse und Daseinsanalytik
Bern 1957

BRÄUTIGAM, W.
Reaktionen, Neurosen, Psychopathien
2. Aufl. Stuttgart 1969

BRÄUTIGAM, W.
Psychotherapie in anthropologischer Sicht
Stuttgart 1961

BRANDELL, G.
Sigmund Freud - Kind seiner Zeit
München 1976

BRANDENBURGER, E.
Adam und Christus
Neukirchen 1962
WMANT Bd. 7

BRANDENBURGER, E.
Fleisch und Geist
Paulus und die dualistische Weisheit
Neukirchen-Vluyn 1968
WMANT Bd. 29

BRANDT, T.
Luther als Seelsorger
Wuppertal 1973

BRENNER, C.
Grundzüge der Psychoanalyse
Frankfurt 1967

BROME, V.
Sigmund Freud und sein Kreis
München 1969

BRUNNER, E.
Die christliche Lehre von Schöpfung
und Erlösung, Dogmatik Bd. II
Zürich 1972

- BUBER, M.
Gottesfinsternis
Betrachtungen zur Beziehung zwischen
Religion und Philosophie
Werke Bd. 1
Heidelberg 1962
- BULTMANN, R.
Theologie des Neuen Testamentes
5. Aufl. Tübingen 1965
- BULTMANN, R.
Römer 7 und die Anthropologie des Paulus,
in: Exegetica
Tübingen 1967, S. 198-209.
- CALOGERAS, R.C./ALSTON, T.E./SCHUPPER, F.X.
Der Ödipus-Komplex in der heutigen psycho-
analytischen Theorie,
in: Psyche, 30. Jg. 1976, S. 201-216.
- CALVIN, J.
Untericht in der christlichen Religion
Institutio Christianae Religionis
Übersetzt von O. Weber
2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1963
- CARUSO, I.A.
Psychoanalyse und Synthese der Existenz
Freiburg/Wien 1952
- CONDREAU, G.
Angst und Schuld als Grundprobleme
der Psychotherapie
Berlin 1976
- CONZE, E.
Der Buddhismus
Wesen und Entwicklung
Stuttgart 1953
- CONZELMANN, H.
Grundriß der Theologie des Neuen Testamentes
2. Aufl. München 1967

CONZELMANN, H.
Der erste Brief an die Korinther
Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT
begr. v. H.A.W. Meyer
V. Abtl. 11. Aufl. Göttingen 1969

COX, D.
Jung and St. Paul
A Study of the Doctrine of Justification
by Faith and its Relation to the Concept
of Individuation
Londen 1959

DAIM, W.
Tiefenpsychologie und Erlösung
Wien 1954

DELEKAT, F.
Rechtfertigung und Psychoanalyse,
in: Die christliche Welt, 44. Jg. 1930,
S. 510-17/ S. 579-86.

DENZINGER, H./SCHÖNMETZLER, A.
Enchiridion Symbolorum
34. Aufl. Freiburg 1967

DITFURTH, H. von
Die endogene Depression
München o.J.

DÜHRSEN, A.
Analytische Psychotherapie in Theorie,
Praxis und Ergebnissen
Göttingen 1972

EBELING, G.
Luther
Einführung in sein Denken
Tübingen 1964

EBELING, G.
Lutherstudien Bd. 1
Tübingen 1971

EBELING, G.
Wort und Glaube Bd. 1
3. Aufl. Tübingen 1967

EBELING, G.
Wort und Glaube Bd. 2
Beiträge zur Fundamentaltheologie und
zur Lehre von Gott
Tübingen 1969

EBELING, G.
Wort und Glaube Bd. 3
Beiträge zur Fundamentaltheologie,
Soteriologie und Ekklesiologie
Tübingen 1975

EBELING, G.
Das Wesen des christlichen Glaubens
4. Aufl. Tübingen 1977

EBELING, G.
Disputatio de Homine
Lutherstudien II, 1
Tübingen 1977

EBELING, G.
Dogmatik des christlichen Glaubens I
Tübingen 1979

EBELING, G.
Erwägungen zur Lehre vom Gesetz,
in: ZThK, 55. Jg. 1958, S. 270-306.

EBELING, G.
Lebensangst und Glaubensanfechtung
Erwägungen zum Verhältnis von
Psychotherapie und Theologie,
in: ZThK, 70. Jg. 1973, S. 77-100.

EGENTER, R./MATUSSEK, P.
Ideologie, Glaube und Gewissen
Diskussion an der Grenze zwischen Moral-
theologie und Psychotherapie
München/Zürich 1965

EICHHOLZ, G.

Die Theologie des Paulus im Umriss
Neukirchen-Vluyn 1972

ELERT, W.

Der christliche Glaube
hrsg. von E. Kinder
5. Aufl. Hamburg 1960

ELIADE, M.

Schamanismus und archaische Ekstasetechnik
Zürich 1957

ELLENBERGER, H.F.

Die Entdeckung des Unbewußten
Bern/Stuttgart/Wien 1973

ERIKSON, E.H.

Identität und Lebenszyklus
Frankfurt 1966

ERIKSON, E.H.

Der junge Mann Luther
Hamburg 1970

ERIKSON, E.H.

Kindheit und Gesellschaft
4. Aufl. Stuttgart 1971

ESCHENBACH, U. (Hrsg.)

Das Symbol im therapeutischen Prozeß
bei Kindern und Jugendlichen
Therapeutische Konzepte der Analytischen
Psychologie von C.G. Jung Bd. 1
Stuttgart 1978

Evangelischer Erwachsenenkatechismus

hrsg. von W. Jentsch, H. Jetter, M. Kießig,
H. Reller
Gütersloh 1975

Evangelisches Kirchenlexikon

Hrsg. von H. Brunotte u. O. Weber
Göttingen 1956 ff

EVANS, R.E.
Gespräche mit C.G. Jung
Zürich 1957

FABER, H.
Seelsorge am kranken Menschen
Gütersloh 1969

FAUSEL, H.
D. Martin Luther
Stuttgart 1955

FIERZ-DAVID, H.E.
Die Entwicklungsgeschichte der Chemie
2. Aufl. Basel 1952

FINK, E.
Nietzsches Philosophie
Stuttgart 1960

FISCHER, H.
Gespaltener christlicher Glaube
Hamburg 1974

FISCHER, H. (Hrsg.)
Anthropologie als Thema der Theologie
Göttingen 1978

FOERSTER, W.
Die Gnosis Bd. 1
Zeugnisse der Kirchenväter
Zürich 1969

FOHRER, G.
Geschichte der israelitischen Religion
Berlin 1969

FORDHAM, F.
An Introduction to Jung's Psychology
London 1953

FRANKL, V.E., GEBSATTEL, V.E., SCHULTZ, H.J.
Handbuch der Neurosenlehre und Psychothera-
pie unter Einschluß wichtiger Grenzgebiete
5 Bände, München 1959 ff

FRANKL, V.E.
Ärztliche Seelsorge
Wien 1948

FRANKL, V.E.
Homo patiens
Versuch einer Pathodizee
Wien 1950

FRANKL, V.E.
Logos und Existenz
Wien 1951

FRANKL, V.E.
Der unbewußte Gott
Psychotherapie und Religion
München 1974

FRANKL, V.E.
Der Mensch auf der Suche nach Sinn
4. Aufl. Freiburg 1975

FRANZ, M.L. v.
Der Individuationsprozeß,
in: Der Mensch und seine Symbole
Olten 1968, S. 175 ff.

FRANZ, M.L. v.
C.G. Jung
Sein Mythos in unserer Zeit
Frauenfeld 1972

FRANZ, M.L. v.
Spiegelungen der Seele
Stuttgart 1978

FRANZ, M.L. v.
Bemerkungen zur "Aktiven Imagination",
in: Analytische Psychologie, Vol. 9 1978,
S. 162-171.

FREUD, S.
Gesammelte Werke, Bd. I-XVIII
hrsg. von A. Freud
Frankfurt 1948 ff

FREUD, S./BREUER, J.
Studien über Hysterie
Frankfurt 1970

FREUD, S.
Briefe 1873-1939
hrsg. von E. und L. Freud
2. Aufl. Frankfurt 1968

FREUD, S.
Aus den Anfängen der Psychoanalyse
Briefe an Wilhelm Fließ
Frankfurt 1962

FREUD, S./JUNG, C.G.
Briefwechsel
hrsg. von W. Mc Guire und W. Sauerländer
Frankfurt 1974

FREUD, S./ABRAHAM, K.
Briefe 1907-1926
hrsg. von H.C. Abraham und E.L. Freud
Frankfurt 1965

FREUD, S./ANDREAS-SALOMÉ, L.
Briefwechsel
hrsg. von E. Pfeiffer
Frankfurt 1966

FREUD, S./PFISTER, O.
Briefe 1909-1939
hrsg. von E.L. Freud und H. Meng
Frankfurt 1963

FREUD, S./ZWEIG, A.
Briefwechsel
hrsg. von E.L. Freud
Frankfurt 1968

FREUD, S./WEISS, E.
Briefe zur psychoanalytischen Praxis
Frankfurt 1973

FREY-ROHN, L.
Von Freud zu Jung
Eine vergleichende Studie zur Psychologie des Unbewußten
Studien aus dem C.G. Jung Institut Bd. XIX
Zürich 1959

FROBOESE, F.
Gedanken über das Verhältnis von christlicher Seelsorge und Psychotherapie,
in: Seelsorge als Lebenshilfe
hrsg. von H. Harsch
Heidelberg 1965, S. 160-169.

FUCHS, E.
Existenziale Interpretation von Röm 7⁷⁻¹²
und 21-23,
in: ZThK, 59. Jg. 1962, S. 285-314.

FURRER, W.
Psychoanalyse und Seelsorge
München 1970

GADAMER, H.G.
Apologie der Heilkunst,
in: Kleine Schriften I
Tübingen 1967, S. 211-219.

GANZENMÜLLER, W.
Die Alchemie im Mittelalter
Paderborn 1938

GEBSATTEL, V. v.
Christentum und Humanismus
Stuttgart 1947

GEBSATTEL, V. v.
Prolegomena einer medizinischen Anthropologie
Berlin 1964

GEBSATTEL, V. v.
Image Hominis
Schweinfurt 1964

GESTRICH, C.
Karl Barth und S. Freud, ein
nachzuholender Dialog,
in: WPKG, 64 Jg. 1975, S. 443 ff.

GESTRICH, C.
Homo peccator und homo patiens,
in: ZThK, 72 Jg. 1975, S. 240 ff.

GILG, A.
Weg und Bedeutung der altkirchlichen
Christologie
München 1966
Theologische Bücherei Bd. 4

GÖRRES, A.
An den Grenzen der Psychoanalyse
München 1968

GOLDAMMER, K.
Die Formenwelt des Religiösen
Stuttgart 1960

GOLDBRUNNER, J.
Sprechzimmer und Beichtstuhl
Über Religion und Psychologie
Freiburg, Basel, Wien 1965

GOLDBRUNNER, J.
Individuation, Selbstfindung und
Selbstentfaltung
Die Tiefenpsychologie von C.G. Jung.
Kritik und Weiterführung
3. Aufl. Freiburg 1966

GOLLWITZER, H.
Krummes Holz - aufrechter Gang
Zur Frage nach dem Sinn des Lebens
2. Aufl. München 1971

GOLLWITZER, H.
Versöhnung, Schuld, Krankheit,
in: WzM, 27. Jg. 1975, S. 19-25.

GRAB, H.
Christliche Glaubenslehre Bd. 1-2
Stuttgart 1974

GREEVE, H.
Krankheit und Heilung nach dem Neuen Testament
Stuttgart 1948

GROESBECK, C.J.
Der Archetypus des verwundeten Arztes,
in: Heilkraft des Heiligen
Freiburg 1975, S. 177-209.

GRÜN, A.
Erlösung durch das Kreuz
Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen
Erlösungsverständnis
Münsterschwarzach 1975

GRÜTTER, E.
Psychoanalytische Bemerkungen zur
Jung'schen Heilmethode,
in: Psyche, XIII Jg. 1959, S. 536-553.

GRUNDMANN, W.
Das Evangelium nach Lukas
Handkommentar zum Neuen Testament
6. Aufl. Berlin 1971

GUTSCHE, F. (Hrsg.)
Mut zur Seelsorge
Wuppertal 1974

HABERMAS, J.
Erkenntnis und Interesse
Frankfurt 1968

HAEFNER, H.
Schulderleben und Gewissen
Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie
Stuttgart 1956

HAENDLER, O.
Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge
Göttingen 1971

HAENDLER, O.
C.G. Jung
Literaturbericht als Situationsprofil,
in: Theologische Literaturzeitung, 84. Jg. 1959,
Sp. 561-588.

HAHN, F.
Heil und Heilung
in: WzM, 19. Jg. 1967, S. 406-407.

HALMOS, P.
Beichtväter des 20. Jahrhunderts
Psychologen und Beichtväter unter
Ideologieverdacht
Zürich 1972

HANNA, C.B.
The Face of the Deep
The Religious Ideas of C.G. Jung
Philadelphia Westminster 1967

Handbuch der Pastoraltheologie
Praktische Theologie der Kirche in ihrer
Gegenwart Bd. 1-5,
hrsg. von F. X. Arnold/K. Rahner
Freiburg, Basel, Wien 1964 ff

Handbuch der praktischen Theologie Bd. 1-3
Berlin 1978

HARSCH, H. (Hrsg.)
Seelsorge als Lebenshilfe
Beiträge zur Praktischen Theologie 4
Heidelberg 1965

HARSCH, H.
Das Schuldproblem in Theologie und
Tiefenpsychologie
Heidelberg 1965

HARTMANN, H.
Ich-Psychologie und Anpassungsproblem
2. Aufl. Stuttgart 1970

HARTMANN, H.
Ich-Psychologie
Studien zur psychoanalytischen Theorie
Stuttgart 1972

HEIDEGGER, M.
Nietzsches Wort "Gott ist tot",
in: Holzwege
Frankfurt 1950, S. 193-247.

HEIDEGGER, M.
Nietzsche
Pfullingen 1961

HEILER, F.
Die Religionen der Menschheit in
Vergangenheit und Gegenwart
2. Aufl. Stuttgart 1959

HEIMBROCK, H.G.
Phantasie und christlicher Glaube
Zum Dialog zwischen Theologie und
Psychoanalyse
München 1977

HEINEN, W.
Das Gewissen
Sein Werden und Wirken zur Freiheit
Würzburg 1971

HEISIG, J.W.,
Jung und die Theologie
Eine bibliographische Abhandlung,
in: Analytische Psychologie, Vol. 7 1976, S.177-220.

HELLER, E.
Franz Kafka
München 1976

HEMPEL, J.
Heilung als Symbol und Wirklichkeit im
biblischen Schrifttum
2. Aufl. Göttingen 1965

HEMPEL, J.
Ich bin der Herr, dein Arzt,
in: ThLZ, 1957, Sp. 809-826.

HENSELER, H.
Narzißtische Krisen
Zur Psychodynamik des Selbstmords
Reinbek 1974

HERWIG, H.J.
Therapie der Menschheit
Studien zur Psychoanalyse Freuds und Jungs
München 1969

HERZOG-DÜRCK, J.
Menschsein als Wagnis
Neurose und Heilung im Sinne einer
personalen Psychotherapie
Stuttgart 1960

HERZOG-DÜRCK, J.
Die Behandlung der Neurose als existen-
tielles Problem,
in: Psyche, 1. Jg. 1947, S. 6-23.

HERZOG-DÜRCK, J.
Neue Formen geistigen Arztums
Zur Gestalt und Aufgabe des nicht-
medizinischen Psychotherapeuten,
in: Psyche, 5. Jg. 1951, S. 345-354.

HERZOG-DÜRCK, J.
Die religiöse Problematik der Neurose,
in: WzM, 15. Jg. 1963, S. 398-412.

HILLMANN, J.
Selbstmord und seelische Wandlung
Zürich 1966

HILLMAN, J.
Die Begegnung mit sich selbst
Psychologie und Religion
Stuttgart 1969

HIRSCH, E.
Luther-Studien Bd. 1-2
Gütersloh 1954

HIRSCH, E.
Geschichte der neueren evangelischen
Theologie
3. Aufl. Gütersloh 1964

HIRSCH, E.
Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik
4. Aufl. Berlin 1964

Historisches Wörterbuch der Philosophie
hrsg. von J. Ritter
Basel/Stuttgart 1971 ff

Hochheimer, W.
Die Psychotherapie von C.G. Jung
Bern/Stuttgart 1966

HOLLWEG, A.
Theologie und Empirie
Stuttgart 1970

HOSTIE, R.
C.G. Jung und die Religion
Freiburg 1967

HRUBY, K., MAIER, J., SCHEID, H.
Gesetz und Gnade im Alten Testament
und im jüdischen Denken
Zürich 1969

HÜLLEN, J.W.
Die philosophischen Relationen der
Komplexen Psychologie von C.G. Jung
Dissertation Münster 1966 (Maschinenschrift)

HUMMEL, G.
Theologische Anthropologie und die
Wirklichkeit der Psyche
Zum Gespräch zwischen Theologie und
analytischer Psychologie
Darmstadt 1972

IWAND, H.J.
Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre
4. Aufl. München 1964

IWAND, H.J.
Rechtfertigungslehre und Christusglaube
Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen
3. Aufl. Darmstadt 1966

IWAND, H.J.
Nachgelassene Werke Bd. 5
Luthers Theologie,
hrsg. von H. Gollwitzer, W. Kreck, K.G. Steck,
E. Wolf
München 1974

JACOBI, J.
Komplex, Archetypus und Symbol in der
Psychologie C.G. Jungs
Zürich 1957

JACOBI, J.
Die Psychologie von C.G. Jung
5. Aufl. Zürich 1959

JACOBI, J.
Der Weg zur Individuation
Stuttgart 1965

JACOBS, H.
Indische Weisheit und westliche
Psychotherapie
München 1965

JAFFE, A.
Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. Jung
Zürich 1967

JAFFE, A.
Aus Leben und Werkstatt von C.G. Jung
Zürich 1968

JAFFE, A.
C.G. Jungs Auffassung einer Individuation
der Menschheit,
in: Eranos-Jahrbuch 1974
Leiden 1977, S. 329-367.

JASPERS, K.
Nietzsche und das Christentum
München 1963

JASPERS, K.
Allgemeine Psychopathologie
8. Aufl. Berlin, Heidelberg, New York 1965

JOEST, W.
Gesetz und Freiheit
Das Problem des Tertius usus legis bei
Luther und die neutestamentliche Exegese
3. Aufl. Göttingen 1961

JOEST, W.
Ontologie der Person bei Luther
Göttingen 1967

JONAS, H.
Gnosis und spätantiker Geist Bd. 1
Die mythologische Gnosis
3. Aufl. Göttingen 1964

JONES, E.
Das Leben und Werk von S. Freud Bd. 1-3
Bern 1960-1962

JORES, A.
Der Mensch und seine Krankheit
Grundlagen einer anthropologischen Medizin
4. Aufl. Stuttgart 1970

JOSUTTIS, M.
Praxis des Evangeliums
München 1974

JOSUTTIS, M.
Zur Frage nach dem Sinn der Krankheit
in: WzM, 27. Jg. 1975, S. 12-19.

JÜNGEL, E.
Unterwegs zur Sache
Theologische Bemerkungen
München 1972

JÜNGEL, E.
Zur Freiheit eines Christenmenschen
München 1978

JÜNGEL, E.
Der Gott entsprechende Mensch
Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des
Menschen als Grundfigur theologischer
Anthropologie,
in: Neue Anthropologie,
hrsg. von H.G. Gadamer und P. Vogler,
Philosophische Anthropologie Bd. 6
Stuttgart 1975, S. 342-371.

JÜNGEL, E.
Das Gesetz zwischen Adam und Christus,
in: ZThK, 60. Jg. 1963, S. 42-73.

JUNG, C.G.
Gesammelte Werke
hrsg. von M. Niehus-Jung, L. Hurwitz-Eisner,
F. Riklin,
Zürich/Olten 1958 ff

JUNG, C.G.
Briefe Bd. I-III
hrsg. von A. Jaffé
Olten/Freiburg 1972/73

JUNG, C.G.
Über Grundlagen der Analytischen Psychologie
Die Tavistock-Lectures 1935
Zürich 1955

JUNG, C.G.
Symbolik des Geistes
Zürich 1948

JUNG, C.G.
Gestaltungen des Unbewußten
Zürich 1950

JUNG, C.G.
Aion
Zürich 1951

JUNG, C.G.
Von den Wurzeln des Bewußtseins
Zürich 1954

JUNG, C.G.
Zugang zum Unbewußten,
in: Der Mensch und seine Symbole
Olten 1968, S. 17-103

JUNG, C.G./WILHELM, R.
Das Geheimnis der goldenen Blüte
Zürich 1965

Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung
Aufgezeichnet und herausgegeben von A. Jaffé
Zürich/Stuttgart 1963

Aus Gesprächen mit C.G. Jung
Privatdruck des C.G. Jung Institutes
Zürich 1965

KÄSEMANN, E.
Paulinische Perspektiven
2. Aufl. Tübingen 1972

KÄSEMANN, E.
An die Römer
Handbuch zum NT Bd. 8a
Tübingen 1973

KAFKA, F.
Der Prozeß
Frankfurt 1965

KANTS gesammelte Schriften
hrsg. von der Königlichen Akademie
der Wissenschaften
Berlin 1910 ff

KAUNE, F.J.
Selbstverwirklichung
Eine Konfrontation der Psychologie
C.G. Jungs mit der Ethik
München 1967

KELSEY, M.T.
Healing and Christianity in ancient
thought and modern times
New York 1973

KERENYI, K.
Der göttliche Arzt
Studien über Asklepios und seine
Kultstätten
3. Aufl. Darmstadt 1956

KIERKEGAARD, S.
Einübung im Christentum
Gesammelte Werke 26. Abtl.
Köln o.J.

KIERKEGAARD, S.
Der Begriff Angst
Werke I / Rowohlt's Klassiker Ausgabe
hrsg. von L. Richter
Leck/Schleswig 1969

KIERKEGAARD, S.
Die Krankheit zum Tode
Werke IV / Rowohlt's Klassiker Ausgabe
hrsg. von L. Richter
Leck/Schleswig 1966

KIESOW, E.R.
Die Seelsorge,
in: Handbuch der Praktischen
Theologie Bd. III
Berlin 1978, S. 141-263.

KIESOW, E.R.
Katholizismus und Protestantismus
bei C.G. Jung
Habilitation Berlin 1962 (Maschinenschrift)

KINDER, E./HAENDLER, K.
Gesetz und Evangelium
Wege der Forschung Bd. 142
Darmstadt 1968

KLAGES, L.
Die psychologischen Errungenschaften
Nietzsches
Bonn 1958

KLAUBER, J.
Freuds Ansichten zur Religion aus
heutiger Sicht, in:
Psyche, 16. Jg. 1962, S. 50-57.

KLEIN, G.
Der Mensch als Thema neutestament-
licher Theologie, in:
ZThK, 75. Jg. 1978, S. 336-349.

KLEIN, M.
Das Seelenleben des Kleinkindes und
andere Beiträge zur Psychoanalyse
Reinbeck 1972

KÖBERLE, A.
Heilung und Hilfe
Christliche Wahrheitserkenntnis in der
Begegnung mit Naturwissenschaft,
Medizin und Psychotherapie
Darmstadt 1973

KÖBERLE, A.
Universalismus der christlichen Botschaft
Gesammelte Aufsätze und Vorträge
Darmstadt 1978

KOHUT, H.
Narzißmus
Frankfurt 1973

KOHUT, H.
Die Zukunft der Psychoanalyse
Frankfurt 1975

KOPP, S.B.
Triffst du Buddha unterwegs ...
Psychotherapie und Selbsterfahrung
Hamburg 1978

KRANEFELDT, W.M.
Therapeutische Psychologie
Ihr Weg durch die Psychoanalyse
Berlin 1965

KRAUS, H.J.
Geschichte der historisch-kritischen
Erforschung des Alten Testamentes
2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1969

KRECK, W.
Grundfragen der Dogmatik
München 1970

KRÖTKE, W.
Sünde und Nichtiges bei Karl Barth
Theologische Arbeiten Bd. XXX
hrsg. von H. Urner
Berlin 1971

KRUSCHE, W.
Das Wirken des Heiligen Geistes
nach Calvin
Göttingen 1957

KÜMMEL, W.G.
Die Theologie des Neuen Testamentes
nach seinen Hauptzeugen
3. Aufl. Göttingen 1976
Grundrisse zum Neuen Testament
NTD Ergänzungsreihe Bd. 3

KÜMMEL, W.G.

Röm 7 und das Bild des Menschen im NT
München 1974

KUIPER, P.C.

Die seelischen Krankheiten des Menschen
Stuttgart 1973

KUNZ, H.

Grundfragen der psychoanalytischen
Anthropologie
Göttingen 1975

LAIN ENTRALGO, P.

Heilkunde in geschichtlicher
Entscheidung
Salzburg 1950

LANDMANN, M.

Philosophische Anthropologie
Berlin 1969

LANGERBECK, H.

Aufsätze zur Gnosis
Aus dem Nachlaß herausgegeben
von H. Dörries
Göttingen 1967

LAURET, B.

Schulderfahrung und Gotteserfahrung
bei Nietzsche und Freud
München 1977

LEUW, G. van der

Phänomenologie der Religion
2. Aufl. Tübingen 1956

Lexikon der Alten Welt

hrsg. von C. Andresen u.a.
Zürich/Stuttgart 1965

Lexikon für Theologie und Kirche

hrsg. von J. Höfer und K. Rahner
2. Aufl. Freiburg 1961

LINCKE, H.
Das Überich - eine gefährliche Krankheit?
in: Psyche, 24. Jg. 1970, S. 375-401.

LINCKE, H.
Wirklichkeit und Illusion,
in: Psyche, 26. Jg. 1972, S. 821-852.

LINDINGER, H.
Gott ist Liebe
Ein Beitrag zum tiefenpsychologischen
und theologischen Verständnis von
Eros und Agape,
in: Ev. Theol., 33. Jg. 1973, S. 164-183.

LINK, C.
Theologische Perspektiven nach Marx
und Freud
Stuttgart 1971

LINK, W.
Das Ringen Luthers um die Freiheit der
Theologie von der Philosophie
2. Aufl. Tübingen 1955

LOCH, W.
Voraussetzungen, Mechanismen und Grenzen
des psychoanalytischen Prozesses
Bern/Stuttgart 1965

LOCH, W. (Hrsg.)
Die Krankheitslehre der Psychoanalyse
Stuttgart 1967

LOCH, W.
Zur Entstehung aggressiv-destruktiver
Reaktionsbereitschaft,
in: Psyche, 24. Jg. 1970, S. 241-259.

LOCH, W.
Heilung als Ich-Integration,
in: Zur Theorie, Technik und Therapie
der Psychoanalyse
Frankfurt 1972, S. 135-155.

LOEWENICH, W. v.
Luther und der Neuprotestantismus
Witten 1963

LÖWITH, K.

Von Hegel zu Nietzsche
Der revolutionäre Bruch im Denken
des neunzehnten Jahrhunderts
5. Aufl. Stuttgart 1964

LOHFF, W./WALTHER, C. (Hrsg.)

Rechtfertigung im neuzeitlichen
Lebenszusammenhang
Studien zur Interpretation der
Rechtfertigungslehre
Gütersloh 1974

LOHSE, E.

Grundriß der neutestamentlichen Theologie
Stuttgart 1974

LORENZER, A.

Sprachzerstörung und Rekonstruktion
Frankfurt 1970

LUCK, U.

Welterfahrung und Glaube als Grundproblem
biblischer Theologie
München 1976

LÜTHI, K.

Gott und das Böse
Studien zur Dogmengeschichte und
systematischen Theologie Bd. 13
Zürich/Stuttgart 1961

LUTHER, M.

Werke
Kritische Gesamtausgabe
Weimar 1899 ff

LUTHER, M.

Ausgewählte Werke
hrsg. von H. H. Borchert und G. Merz
3. Aufl. München 1962 ff

MAEDER, A.

Der Psychotherapeut als Partner
München 1968

MAEDER, A.

Der mythische Heilbringer und der Arzt,
in: Psyche, 5. Jg. 1951, S. 92-97.

MANN, T.

Die Stellung Freuds in der modernen
Geistesgeschichte,
in: Altes und Neues
Frankfurt 1953, S. 166-192.

MANN, T.

Freud und die Zukunft,
in: Adel des Geistes
Frankfurt 1955, S. 429-523.

MANN, U.

Theogonische Tage
Die Entwicklung des Gottesbewußtseins in
der altorientalischen und biblischen Religion
Stuttgart 1970

MANN, U.

Einführung in die Religionspsychologie
Darmstadt 1973

MANN, U.

Die Religion in den Religionen
Stuttgart 1975

MANN, U.

Tiefenpsychologie und Theologie,
in: Lutherische Monatshefte 1965,
S. 188-196.

MANN, U.

Symbole und tiefenpsychologische
Gestaltungsfaktoren der Religion,
in: Grenzfragen des Glaubens,
hrsg. von C. Hörgl und F. Rau
Zürich 1967, S. 153-167.

MANNONI, O.

Sigmund Freud
Reinbeck 1968

MARCUSE, H.

Triebstruktur und Gesellschaft
Frankfurt 1967

MARCUSE, L.
Sigmund Freud
Sein Bild vom Menschen
Zürich 1972

MARTIN, G.
Sokrates
Hamburg 1967

MEIER, C.A.
Antike Inkubation und moderne
Psychotherapie
Zürich 1949

MEIER, C.A.
Bewußtsein
Lehrbuch der komplexen Psychologie
C.G. Jungs Bd. III
Olten/Freiburg 1975

MERKEL, F.
Seelsorge - wie macht man das?
in: Die Spur, 15. Jg. 1975, S. 10-16.

MERKEL, F.
Gewissen - erziehbar?
in: Die Spur, 17. Jg. 1977, S. 66-71.

MISKOTTE, K.H.
Wenn die Götter schweigen
Vom Sinn des Alten Testamentes
München 1966

MITSCHERLICH, A. und M.
Die Unfähigkeit zu trauern
München 1968

MITSCHERLICH, A. (Hrsg.)
Der Kranke in der modernen
Gesellschaft
Köln/Berlin 1967

MITSCHERLICH, A.
Krankheit als Konflikt
Bd. 1-2
Frankfurt 1966/67

MITSCHERLICH, A.
Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit
Studien zur psychosomatischen Medizin Bd.3
Frankfurt 1977

MITSCHERLICH, A.
Versuch die Welt besser zu verstehen
Fünf Plädoyers in Sachen Psychoanalyse
Frankfurt 1970

MITSCHERLICH, M.
Heilung als Erkenntnisprozeß,
in: Müssen wir hassen?
München 1972, S. 182 ff.

MOLTMANN, J.
Mensch
Christliche Anthropologie in den
Konflikten der Gegenwart
Stuttgart 1971

MOSER, T.
Gottesvergiftung
Frankfurt 1976

MOSS, D.M.
Narzißmus, Empathie und die
Fragmentierung des Selbst,
Ein Gespräch mit H. Kohut,
in: WzM, 29. Jg. 1977, S. 49-68.

MOST, O.J.
Zeitliches und Ewiges in der Philosophie
Nietzsches und Schopenhauers
hrsg. von H. Böhrringer
Studien zur Philosophie und Literatur
des 19. Jahrhunderts, Bd. 33
Frankfurt 1977

MÜHLEN, K.H. zur
Zur Rezeption der Augustinischen
Sakramentsformel "Accedit verbum ad ele-
mentum et fit sacramentum",
in: ZThK, 70. Jg. 1973, S. 50-76.

MÜLLER, H.M.
Erfahrung und Glaube bei Luther
Leipzig 1929

MÜLLER, H.P.
Hiob und seine Freunde
Zürich 1970

MÜLLER-LAUTER, W.
Nietzsche
Seine Philosophie der Gegensätze und
die Gegensätze in seiner Philosophie
Berlin 1971

MÜLLER-POZZI, H.
Psychologie des Glaubens
Versuch einer Verhältnisbestimmung von
Theologie und Psychologie
München 1975

MUSCHALEK, G.
Tat Gottes und Selbstverwirklichung
des Menschen
Quaestiones disputatae Bd. 62
Freiburg 1974

NEUMANN, E.
Umkreisung der Mitte
Aufsätze zur Tiefenpsychologie der Kultur
Bd. 1-3 Zürich 1953/54

NEUMANN, E.
Krise und Erneuerung
Zürich 1961

NEUMANN, E.
Tiefenpsychologie und Neue Ethik
München 1973

NEUMANN, E.
Ursprungsgeschichte des Bewußtseins
München 1974

NIETZSCHE, F.
Werke
Kritische Gesamtausgabe
hrsg. von G. Colli und M. Montinari
Berlin/New York 1967 ff

NIETZSCHE, F.
Werke in drei Bänden
hrsg. von K. Schlechta
2. Aufl. München 1960

NIETSCHE, F.
Werke in zwei Bänden
hrsg. von I. Frenzel
München 1967

NOTH, M.
Die Gesetze im Pentateuch,
in: Ges. Studien zum Alten Testament
3. Aufl. München 1966

OFFELE, W.
Das Verständnis der Seelsorge in der
pastoraltheologischen Literatur der
Gegenwart
Mainz 1966

ORGLER, H.
Alfred Adler
München 1974

OSSWALD, E.
Das Bild des Moses in der kritischen
alttestamentlichen Wissenschaft seit
Julius Wellhausen
Berlin 1962

OTTO, G. (Hrsg.)
Praktisch theologisches Handbuch
2. Aufl. Hamburg 1975

OTTO, R.
Das Heilige
Über das Irrationale in der Idee des
Göttlichen und sein Verhältnis zum
Rationalen
6. Aufl. Breslau 1921

PANNENBERG, W.
Was ist der Mensch?
Die Anthropologie der Gegenwart
im Lichte der Theologie
Göttingen 1962

PANNENBERG, W.
Grundzüge der Christologie
4. Aufl. Gütersloh 1972

PETERS, A.
Glaube und Werk
Luthers Rechtfertigungslehre im
Lichte der Heiligen Schrift
2. Aufl. Berlin/Hamburg 1967

PETERS, A.
Die Lehre vom christlichen Glauben,
in: Theologie - was ist das?
hrsg. von G. Picht
Stuttgart 1977, S. 175-206.

PETRILOWITSCH, N. (Hrsg.)
Das Gewissen als Problem
Wege der Forschung Bd. LXVI
Darmstadt 1966

PFISTER, O.
Die Illusion einer Zukunft, in:
Imago, Bd. 14 1928, S. 149-184.

PFISTER, O.
Pfarrer und Analytiker
Themenheft WzM, 25. Jg. 1973 H 11/12.

PFLÜGER, P.M. (Hrsg.)
Tiefenpsychologische Ansätze
zur Theologie
Fellbach-Oeffingen 1975

PICHT, G. (Hrsg.)
Theologie - was ist das?
Stuttgart 1977

PLATON
Sämtliche Werke Bd. I-VI
Rowohlts Klassiker Ausgabe
hrsg. von E. Grassi
Hamburg 1957 ff

PLÜGGE, H.
Der Mensch und sein Leib
Tübingen 1967

PÖHLMANN, H.G.
Abriß der Dogmatik
Gütersloh 1973

PRENTER, R.
Spiritus creator
München 1954

PREUSS, H.G.
Illusion und Wirklichkeit
Stuttgart 1971

Psychoanalyse und Religion
hrsg. von E. Nase und J. Scharfenberg
Wege der Forschung Bd. 275
Darmstadt 1977

Die Psychologie des 20. Jahrhunderts
Bd.1: Die europäische Tradition
hrsg. von H. Balmer
Zürich 1976

Bd.2-3: Freud und die Folgen
hrsg. von D. Eicke
Zürich 1976/77

Psychotherapie und Seelsorge
hrsg. von V. Läpple und J. Scharfenberg
Wege der Forschung Bd. 454
Darmstadt 1977

QUISPEL, G.
C.G. Jung und die Gnosis, in:
Eranos-Jahrbuch 1968, S. 277-98.

RAD, G. von
Theologie des Alten Testaments Bd. 1-2
München 1966

RAD, G. von
Weisheit in Israel
Neukirchen-Vluyn 1970

RAD, M. v. (Hrsg.)
Anthropologie als Thema von psycho-
somatischer Medizin und Theologie
Stuttgart 1974

RAHNER, K./VORGRIMMLER, H.
Kleines theologisches Wörterbuch
8. Aufl. Freiburg 1971

RAHNER, K.
Schuld und Schuldvergebung als Grenz-
gebiet zwischen Theologie und Psychotherapie,
in: Schriften zur Theologie Bd. II,
3. Aufl. Einsiedeln 1958, S. 279-298.

RAHNER, K.
Heilsmacht und Heilungskraft des Glaubens,
in: Schriften zur Theologie Bd. V
2. Aufl. Einsiedeln 1964, S. 518-526.

RAHNER, K.
Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes,
in: Schriften zur Theologie Bd. VIII,
Einsiedeln 1968, S. 322-326.

RAHNER, K.
Selbsterfahrung und Gotteserfahrung,
in: Schriften zur Theologie Bd. X,
Einsiedeln 1972, S. 133-144.

REDEKER, M.
Friedrich Schleiermacher
Berlin 1968

RGG
Die Religion in Geschichte und
Gegenwart
hrsg. von K. Galling
3. Aufl. Tübingen 1958

RICOEUR, P.
Finitude et culpabilité
1. L'homme faillible
Paris 1960

RICOEUR, P.
Finitude et culpabilité
2. La symbolique du mal
Paris 1969

RICOEUR, P.
Die Interpretation
Ein Versuch über Freud
Frankfurt 1969

RICOEUR, P.
Hermeneutik und Psychoanalyse
Der Konflikt der Interpretationen II
München 1974

RICOEUR, P.
Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds,
in: Concilium, 2. Jg. 1966, S. 430-35.

ROAZEN, P.
Sigmund Freud und sein Kreis
Bergisch Gladbach 1976

ROBERT, M.
Die Revolution der Psychoanalyse
Leben und Werk von S. Freud
Frankfurt/Hamburg 1967

ROBERT, M.
Sigmund Freud/zwischen Moses und Ödipus
Die jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse
München 1975

RÖSSLER, D.
Der 'ganze' Mensch
Das Menschenbild der neueren Seelsorge-
lehre und des modernen medizinischen
Denkens im Zusammenhang der allgemeinen
Anthropologie
Göttingen 1962

RÖSSLER, D.
Die Tiefenpsychologie als theologisches
Problem,
in: Ev. Theol., 21. Jg. 1961, S. 162-173.

RÖSSLER, D.
Rekonstruktion des Menschen,
in: WzM, 25. Jg. 1973, S. 181-196.

RÖSSLER, D.
Krankheit als Krise der Lebensgeschichte,
in: Evangelische Kommentare 1977, S. 212 ff.

ROHRMOSER, G.
Emanzipation und Freiheit
München 1970

ROHRMOSER, G.
Nietzsche und das Ende der Emanzipation
Freiburg 1971

RORARIUS, W.
S. Freud und der christliche Glaube,
in: WzM, 15. Jg. 1963, S. 442-452.

RORARIUS, W.
Der archetypische Gott
Über das Verhältnis von Glauben und Psy-
chotherapie bei Freud und Jung, in:
Zeitwende, 37. Jg. 1966, S. 368-381.

ROTHSCHUH, K.E. (Hrsg.)
Was ist Krankheit?
Erscheinung, Erklärung, Sinngebung
Wege der Forschung Bd. 362
Darmstadt 1975

RUDIN, J.
Neurose und Religion
Olten/Freiburg 1964

RUDOLPH, E.
Nietzsches Kritik an der Metaphysik
und am Christentum,
in: Theologie - was ist das?
hrsg. von G. Picht
Stuttgart 1977, S. 289-310.

RUDOLPH, K.
Die Gnosis
Wesen und Geschichte einer spätantiken
Religion
Göttingen 1978

SANDLER, J.
Sicherheitsgefühl und Wahrnehmungsvorgang,
in: Psyche, 15. Jg. 1961, S. 124 ff.

SANDLER, J.
Zum Begriff des Über-Ichs,
in: Psyche, 18. Jg. 1964, S. 721-743.

SANFORD, J.A.
Gottes vergessene Sprache
Studien aus dem C.G. Jung Institut
Zürich/Stuttgart 1966

SARTRE, J.P.
Der Ekel
Hamburg 1967

SBOROWITZ, A.
Beziehung und Bestimmung
Die Lehren von M. Buber und C.G. Jung
in ihrem Verhältnis zueinander
2. Aufl. Darmstadt 1965

SBOROWITZ, A.
Individuation und Glaube
Darmstadt 1975

SBOROWITZ, A. (Hrsg.)
Der leidende Mensch
Personale Psychotherapie in
anthropologischer Sicht
Wege der Forschung Bd. 5
4. Aufl. Darmstadt 1969

SBOROWITZ, A.
Freud, Jung und die Möglichkeit einer
christlichen Psychotherapie,
in: Der leidende Mensch
Darmstadt 1969, S. 62-105.

SBOROWITZ, A.
Das religiöse Moment in der
Tiefenpsychologie,
in: Psyche, 5. Jg. 1951 S. 278-289.

SCHÄR, H.
Erlösungsvorstellungen und ihre
psychologischen Aspekte
Zürich 1950

SCHÄR, H.
Seelsorge und Psychotherapie
Zürich/Stuttgart 1961

SCHÄRF, R.
Die Gestalt des Satans im Alten Testament,
in: C.G. Jung, Symbolik des Geistes,
Zürich 1951 S. 153-323.

SCHAFER, R.
Die psychoanalytische Anschauung
der Realität,
in: Psyche, 26. Jg. 1972, S. 881-98 und S. 952-71.

SCHARFENBERG, J.
Sigmund Freud und seine Religionskritik als
Herausforderung für den christlichen Glauben
3. Aufl. Göttingen 1971

SCHARFENBERG, J.
Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit
Gesammelte Beiträge zur Korrelation
von Psychoanalyse und Theologie
Hamburg 1972

SCHARFENBERG, J.
Zum theologischen Gespräch mit C.G. Jung,
in: WzM, 14. Jg. 1962, S. 3-8.

SCHARFENBERG, J.
Paul Tillich und der geistige Horizont
des gegenwärtigen Verhältnisses von
Psychoanalyse und Religion,
in: WzM, 24. Jg. 1972, S. 121-125.

SCHARFENBERG, J.
Religiöse Bedürfnisse in der Sicht
des Psychoanalytikers,
in: WzM, 25. Jg. 1973, S. 177-180.

SCHEFFCZYK, L. (Hrsg.)
Erlösung und Emanzipation
Quaestiones disputatae Bd. 61
Freiburg 1973

SCHILDER, P.
Entwurf zu einer Psychiatrie auf psycho-
analytischer Grundlage
Frankfurt 1973

SCHLEDERER, F.
Schuld, Reue und Krankheit
Analyse und Deutung aus dem Denken
S. Freuds
München/Salzburg 1970

SCHLEGEL, L.
Grundriß der Tiefenpsychologie
Bd. 4 Die Polarität der Psyche und
ihre Integration
Eine kritische Darstellung der Psychologie
von C.G. Jung
München 1973

SCHLEIERMACHER, F.
Der christliche Glaube
hrsg. von M. Redeker
7. Aufl. Berlin 1960

SCHLEIERMACHER, F.
Über die Religion
Reden an die Gebildeten unter
ihren Verächtern
Nachdruck Hamburg 1970
Meinerts Phil. Bibliothek Bd. 255

SCHMID, H.
Mose. Überlieferung und Geschichte
Berlin 1968

SCHMIDBAUER, W.
Mythos und Psychologie
München 1970

SCHMIDBAUER, W.
Heilungschancen durch Psychotherapie
München 1975

SCHMIDT, W.H.
Alttestamentlicher Glaube und
seine Umwelt
Neukirchen 1968

SCHMIDT, W.H./DELLING, G.
Wörterbuch zur Bibel
Hamburg/Zürich 1971

SCHOEPS, H.J.
Paulus
Die Theologie des Apostels im Lichte
der jüdischen Religionsgeschichte
Tübingen 1959

SCHOEPS, H.J.
Israel und die Christenheit
München/Frankfurt 1961

SCHOLEM, G.
Die jüdische Mystik in ihren
Hauptströmungen
Zürich 1957

SCHOLEM, G.
Gut und Böse in der Kabbala,
in: Eranos Jahrbuch, 30. Jg. 1961, S. 29-67.

SCHOPENHAUER, A.
Sämtliche Werke
hrsg. von P. Deussen
Bd. I-II Die Welt als Wille und Vorstellung
München 1911

SCHOTTROFF, L.
Der Glaube und die feindliche Welt
Beobachtungen zum gnostischen Dualismus
und seiner Bedeutung für Paulus und
des Johannesevangelium
Neukirchen-Vluyn 1970

SCHÜTZ, W.
Seelsorge
Gütersloh 1977

SCHULTE, W./TÖLLE, R.
Psychiatrie
Berlin, Heidelberg/New York 1971

SCHULZ, H.J. (Hrsg.)
Was weiß man von der Seele?
Erforschung und Erfahrung
Gütersloh 1972

SCHULZ, W.
Philosophie in der veränderten Welt
2. Aufl. Pfullingen 1972

SCHUR, M.
Sigmund Freud
Leben und Sterben
Passau 1973

SCHWEITZER, A.
Geschichte der Leben-Jesu-Forschung
3. Aufl. Gütersloh 1977

SEITZ, M.
Exemplarische Seelsorge,
in: Wort und Gemeinde,
Festschrift für E. Thurneysen
Zürich 1968, S. 289-300.

SEYBOLD, K.
Das Gebet des Kranken im AT
Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung
der Krankheits- und Heilungspsalmen
Stuttgart 1973
BWANT Bd. 19

SEYBOLD, K./MÜLLER, U.
Krankheit und Heilung
Stuttgart 1978

SIEBECK, R.
Die Einheit des Menschen in ihrer Bedeutung
für die medizinische Wissenschaft,
in: Gottesdienst und Menschendienst,
E. Thurneysen zum 70. Geburtstag,
Zollikon 1958, S. 175-189.

SIEBENTHAL, W. von
Schuldgefühl und Schuld bei psychiatrischen
Erkrankungen
Zürich 1956

SIIRALA, M.
Die Schizophrenie des Einzelnen und der
Allgemeinheit
Göttingen 1961

SMEND, R.
Das Mosebild von Heinrich Ewald bis
Martin Noth
Tübingen 1959

SPECK, J. (Hrsg.)
Grundprobleme der großen Philosophen
Philosophie des Altertums und des
Mittelalters
Göttingen 1972

SPENGLER, E.
Das Gewissen bei Freud und Jung
Zürich 1964

SPIEGEL, Y.
Seelsorge und Psychoanalyse,
in: Verkündigung und Forschung,
18. Jg. 1973, S. 23-47.

SPITZ, R.
Die Entstehung der ersten Objekt-
beziehungen
Stuttgart 1960

SPITZ, R.
Vom Säugling zum Kleinkind
3. Aufl. Stuttgart 1972

STÄHLIN, R.
Vergebung als Heilung,
in: WzM, 13. Jg. 1961, S. 209-223.

STÄHLIN, R.
Zur Theologie des Heilens,
in: WzM, 19. Jg. 1967, S. 417-425.

STECK, K.G.
Luther und die Schwärmer
Zollikon 1955

STECK, K.G.
Lehre und Kirche bei Luther
München 1963

STEPHAN, H./SCHMIDT, M.
Geschichte der evangelischen Theologie
in Deutschland seit dem Idealismus
3. Aufl. Berlin/New York 1973

STERN, E. (Hrsg.)
Handbuch der klinischen Psychologie Bd. II,
Die Psychotherapie in der Gegenwart
Zürich 1958

STERN, E.
Lebenskonflikte als Krankheitsursachen
München o.J.

STERN, P.J.
C.G. Jung
Prophet des Unbewußten
München 1977

STERREN, D. van der
Ödipus
Nach den Tragödien des Sophokles
Eine psychoanalytische Studie
München 1974

STOLLBERG, D.
Therapeutische Seelsorge
Die amerikanische Seelsorgebewegung
München 1969

STOLLBERG, D.
Seelsorge praktisch
Göttingen 1970

STOLLBERG, D.
Mein Auftrag - Deine Freiheit
Thesen zur Seelsorge
München 1972

STOLLBERG, D.
Wahrnehmen und Annehmen
Gütersloh 1978

STOLLBERG, D.
Wenn Gott menschlich wäre ...
Auf dem Wege zu einer seelsorgerlichen
Theologie
Stuttgart 1978

STOLLBERG, D.
Seelsorge und Psychotherapie -
zwei Wege, ein Ziel?
in: Monatszeitschrift für
Pastoraltheologie,
58. Jg. 1969, S. 396-405.

STOLLBERG, D.
Das Gewissen in pastoralpsycho-
logischer Sicht,
in: Wort und Dienst, neue Folge Bd. 11,
hrsg. von H. Krämer
Bethel 1972, S. 141-158.

STOLLBERG, D.
Seelsorge in der Offensive,
in: WzM, 27. Jg. 1975, S. 265-296.

STORR, A.
C.G. Jung
München 1974

STRAUB, D.F.
Der Christus des Glaubens und der
Christus der Geschichte
Gütersloh 1971
Texte zur Kirchen- und Theologieggeschichte 14

SUZUKI, D.T.
Der westliche und der östliche Weg
Frankfurt 1974

SZONDI, L. (Hrsg.)
Heilwege der Tiefenpsychologie
Bern 1956

TAUBES, J.
Religion und die Zukunft der Psychoanalyse,
in: Psychoanalyse und Religion,
hrsg. von E. Nase und J. Scharfenberg
Wege der Forschung Bd. 225
Darmstadt 1977, S. 167-175.

TELLENBACH, H.
Melancholie
Berlin, Göttingen, Heidelberg 1961

TENZLER, J.
Selbstfindung und Gotteserfahrung
Die Persönlichkeit C.G. Jungs und
ihr zentraler Niederschlag in seiner
'Komplexen Psychologie'
München, Paderborn, Wien 1975

Theologisches Handwörterbuch zum AT
hrsg. von E. Jenni und C. Westermann
München 1971

Theologisches Wörterbuch zum NT
begr. von G. Kittel
hrsg. von G. Friedrich
Stuttgart 1959 ff

Thesen zum Verhältnis von Theologie
und Tiefenpsychologie,
in: WzM, 24. Jg. 1972, S. 361-368.

THILO, H.J.
Der ungespaltene Mensch
Göttingen 1957

THILO, H.J.
Beratende Seelsorge
Göttingen 1971

THILO, H.J.
Psyche und Wort
Göttingen 1974

THILO, H.J.
Das Menschenbild in der Psychoana-
lyse Sigmund Freuds,
in: WzM, 29. Jg. 1977, S. 88-102.

THURNEISEN, E.
Die Lehre von der Seelsorge
Göttingen 1948

THURNEISEN, E.
Seelsorge im Vollzug
Zürich 1968

THURNEISEN, E.
Rechtfertigung und Seelsorge,
in: Zwischen den Zeiten, 6. Jg. 1928, S. 197-218.

THURNEISEN, E.
Seelsorge und Psychotherapie,
Theologische Existenz heute
hrsg. von K.G. Steck und G. Eichholz
Neue Folge Nr. 25
München 1950

TILLICH, P.
Gesammelte Werke Bd. I-XIV
hrsg. von R. Albrecht
Stuttgart 1959 ff.

TILLICH, P.
Systematische Theologie Bd. 1-3
Stuttgart 1964/66

TILLICH, P.
Der Mut zum Sein
Hamburg 1968

TILLICH, P.
Psychotherapie und eine christliche
Deutung der Natur,
in: WzM, 2. Jg. 1950, S. 24 ff.

Paul TILLICH und die Tiefenpsychologie
Themenheft WzM, 24. Jg. 1972, Heft 4.

TRILLHAAS, W.
Die innere Welt
München 1953

TRILLHAAS, W.
Dogmatik
3. Aufl. Berlin/New York 1972

TRÜB, H.
Heilung aus der Begegnung
Eine Auseinandersetzung mit der
Psychologie C.G. Jungs
Stuttgart 1951

TYRELL, B.J.
Christotherapie
Selbsterfahrung und Heilung
Wien 1978

UHSADEL, W.
Der Mensch und die Mächte des Unbewußten
Kassel 1952

UHSADEL, W.
Evangelische Seelsorge
Heidelberg 1966

UHSADEL, W.
Tiefenpsychologie als Hilfswissenschaft
der praktischen Theologie,
in: WzM 21. Jg. 1969, S. 146-158

UNTERSTE, H.
Theologische Aspekte der Tiefenpsycho-
logie von C.G. Jung
Düsseldorf 1977

URBAN, B.
Zur Entwicklung und Entstehung des
Freud'schen Gottesbegriffs,
in: WzM, 24. Jg. 1972, S. 375-385.

VETTER, A.
Mitte der Zeit
Die Geschichtlichkeit des Geistes im
Licht der Menschwerdung Gottes
2. Aufl. Freiburg/München 1962

VIELHAUER, P.
Paulus und das Alte Testament,
in: Studien zur Geschichte und
Theologie der Reformation.
Festschrift für E. Bizer 1969,
S. 33-62.

WALDER, P.
Mensch und Welt bei C.G. Jung
Zürich 1951

WALTER, G.
Seelsorge an Neurose-Kranken
Stuttgart 1967

WANNER, W.
Signale aus der Tiefe
Tiefenpsychologie und Glaube
Marburg 1975

WEBER, O.
Karl Barths Kirchliche Dogmatik
Ein einführender Bericht
7. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1975

WEHR, G.
C.G. Jung
Hamburg 1969

WEHR, G.
C.G. Jung und Rudolf Steiner
Konfrontation und Synopse
Stuttgart 1972

WEHR, G.
C.G. Jung und das Christentum
Olten/Freiburg 1975

WEHR, G.
Esoterisches Christentum
Stuttgart 1975

WEITBRECHT, H.J.
Psychiatrie im Grundriß
3. Aufl. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1973

WEITBRECHT, H.J.
Leid, Schuld und Neurose,
in: Die Sinnfrage in der Psychotherapie,
hrsg. von N. Petrilowitsch
Darmstadt 1972, S. 236-256.

WEIZÄCKER, V. von
Studien zur Pathogenese
2. Aufl. Wiesbaden 1946

WEIZÄCKER, V. von
Diesseits und Jenseits der Medizin
Stuttgart 1950

WEIZÄCKER, V. von
Der kranke Mensch
Stuttgart 1951

WEIZÄCKER, V. von
Pathosophie
Göttingen 1956

WEIZÄCKER, V. von
Der Gestaltkreis
Baden-Baden 1973

WESTERMANN, C.
Der Segen in der Bibel und im
Handeln der Kirche
München 1968

WESTERMANN, C.
Das Loben Gottes in den Psalmen
4. Aufl. Göttingen 1968

WESTERMANN, C.
Grundformen prophetischer Rede
4. Aufl. München 1971

WESTERMANN, C.
Struktur und Geschichte der Klage im AT,
in: Forschung am AT, Ges. Studien,
München 1964, S. 266 ff.
ThB 24

WESTERMANN, C.
Heilung und Heil in der Gemeinde aus
der Sicht des Alten Testaments,
in: WzM, 27. Jg. 1975, S. 1-12.

WHITE, V.
Gott und das Unbewußte
Zürich/Stuttgart 1957

WHITE, V.
Seele und Psyche
Theologie und Tiefenpsychologie
Salzburg 1964

WIEDERKEHR, D.
Glaube an Erlösung
Freiburg 1976

WIESENHÜTTER, E.
Freud und seine Kritiker
Darmstadt 1974

WIESENHÜTTER, E.
Grundfragen unserer Existenz
München 1974

WIESENHÜTTER, E.
Traumseminar
München 1975

WILHELM, R.
Die Seele Chinas
Berlin 1926

WINKLER, W.T.
Übertragung und Psychose
Bern 1971

WITTGENSTEIN, O. Graf (Hrsg.)
Psychotherapie und Theologie
Stuttgart 1958

WOLF, E.
Die Christusverkündigung bei Luther,
in: Peregrinatio I
2. Aufl. München 1962, S. 30-80.

WOLFF, H.
Jesus der Mann
Die Gestalt Jesu in tiefenpsycholo-
gischer Sicht
Stuttgart 1975

WOLFF, H.
Jesus als Psychotherapeut
Stuttgart 1978

WOLFF, H.W.
Anthropologie des Alten Testamentes
München 1973

WOLFF, H.W.
Mit Micha reden
Prophetie einst und heute
München 1978

WOLFF, O.
C.G. Jungs 'Antwort auf Hiob',
in: Dialog über den Menschen,
Festschrift für Wilhelm Bitter
Stuttgart 1967, S. 153-168.

WOLFF, T.
Studien zu C.G. Jungs Psychologie
Zürich 1959

WRAGE, K.H./PETERSEN, P.
Seelsorger und Therapie
Gütersloh 1971

WÜRTHWEIN, E.
Gott und Mensch in Dialog und
Gottesreden des Buchs Hiob,
in: Ibd., Wort und Existenz,
Göttingen 1970

WULF, H.
Wege zur Seelsorge
Neukirchen-Vluyn 1970

WYSS, G.
Die tiefenpsychologischen Schulen von
den Anfängen bis zur Gegenwart

ZACHARIAS, G.
Psyche und Mysterium
Die Bedeutung der Psychologie
C.G. Jungs für die christliche
Theologie und Liturgie
Zürich 1954

ZAHRNT, H. (Hrsg.)
Jesus und Freud
München 1972

ZARNCKE, L.
Psychologie und Glaube
Zur Auseinandersetzung mit den
Systemen der Tiefenpsychologie
Berlin 1960

ZUTT, J.
Auf dem Wege zu einer anthropologischen
Psychiatrie
Berlin, Göttingen, Heidelberg 1963

Lebenslauf

Ich, Heide-Linde Bach, geb. Schlickum wurde am 16. November 1949 als Tochter des Kaufmanns Ernst-Bernhard Schlickum und seiner Ehefrau Lieselotte, geb. Hünninghaus in Lünen/Westf. geboren. Mein Vater verstarb wenige Monate vor meiner Geburt. Nach der Volksschulzeit von 1956-1960 besuchte ich bis 1968 das neusprachliche Geschwister-Scholl-Gymnasium in Lünen, wo ich im Juni 1968 das Abitur ablegte. In die Schulzeit fiel auch meine Konfirmation in der evangelischen Kirchengemeinde zu Lünen-Horstmar im Frühjahr 1964. Zum Wintersemester 1968/69 begann ich das Studium der Theologie und Philosophie an der Universität Münster. Nach Ablegung der Sprachprüfungen in Griechisch und Hebräisch setzte ich mein Studium in Heidelberg fort, wo sich als Studienschwerpunkte die Theologie der Reformatoren sowie die Relationen zwischen Seelsorge und Tiefenpsychologie herauskristallisierten. Im Februar 1975 schloß ich mein Theologiestudium zunächst mit der Magisterprüfung ab. Ein Promotionsstipendium ermöglichte mir anschließend eine intensivere Auseinandersetzung mit der Problematik des Verhältnisses von Theologie und Tiefenpsychologie in der gegenwärtigen Forschung. Die daraus resultierende Dissertation habe ich im Herbst 1979 abgeschlossen. Seit Januar 1977 bin ich mit Dr. med. Michael Bach verheiratet. Aus dieser Ehe gingen bisher zwei Kinder, Tobias Michael und Christiane Elisabeth hervor.

